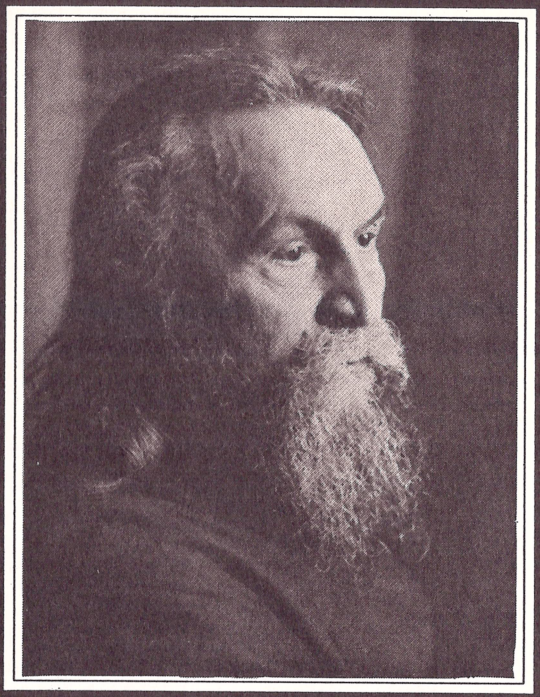
ПРАВОСЛАВИЕ

Прот. Сергий Булгаков

ПРАВОСЛАВИЕ

УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Прот. Сергий БУЛГАКОВ



ПРАВОСЛАВИЕ

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

С. Н. Булгаков

ПРАВОСЛАВИЕ

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Киев
«Лыбидь»
1991

Печатается по изданию: Прот. Сергий Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. — Paris: YMCA-Press, [1964]. 403 с.

Инициатива публикации принадлежит Свято-Успенской Киево-Печерской Лавре

Издание осуществлено при участии малого предприятия «Инкоминформ»

Б $\frac{0403000000-070}{M\ 224(04)-91}$ Без объявления

ISBN 5-325-00123-X

© Художественное оформление А. И. Пархоменко, 1991

ЦЕРКОВЬ

§ 1. Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но *новая жизнь со Христом и во Христе,* движимая Духом Святым. Христос, Сын Божий, пришедший на землю и вочеловечившийся, соединил Свою божественную жизнь с человеческой жизнью, Бог сделался человеком и эту Свою богочеловеческую жизнь Он дал и братиям Своим, «верующим во Имя Его». Иисус жил среди людей и умер крестною смертью, но воскрес и вознесся на небо. И вознесшись на небо, Он не отлучился от Своего человечества, но пребывает с ним всегда, ныне и присно и во веки веков. Свет воскресения Христова осиявает Церковь, и радость Воскресения, победы над смертию, ее *исполняет.* Господь Воскресший живет с нами, и наша жизнь в Церкви есть сокровенная жизнь во Христе. «Христиане» потому и носят это имя, что они суть Христовы, они во Христе, и Христос в них. Боговоплощение не есть только идея или учение, но прежде всего событие, совершившееся единожды во времени, но имеющее всю *силу* вечности, и это пребывающее боговоплощение как совершенное соединение, нераздельное, хотя и неслиянное, обоих естеств, божеского и человеческого, и есть Церковь. *Церковь есть человечество Христово,* Христос в человечестве Своем. Так как Господь не просто *приблизился* к человеку, но и отожествился с ним, сам став человеком, то Церковь есть Тело Христово, как единство жизни с Ним, Ему послушной и Ему подвластной. Тело *принадлежит*, его жизнь не есть его собственная, но воодушевляющего его духа, а вместе с тем оно от него отличается: согласно с ним и самобытно в одно и то же время, и здесь не единство безразличия, но двуединство. Эта же самая мысль выражается и тогда, когда Церковь именуется Невеста Христова, или Жена

Логоса: отношение между женихом и невестой, мужем и женой, взятое в их предельной полноте, есть совершенное единство жизни при сохранении всей реальности их различия: *двуединство*, не расторгаемое двойством и не поглощаемое единством. Церковь как Тело Христово не есть Христос, Богочеловек, ибо она есть человечество Его, но она есть жизнь во Христе и со Христом, жизнь Христа в нас: «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Но Христос есть не просто Божественное Лицо, как таковое, ибо Его собственная жизнь нераздельна от жизни Св. Троицы, Он есть «един от Св. Троицы». Его жизнь едина и единосущна с Отцом и Духом Св. Поэтому Церковь, как жизнь во Христе, есть и жизнь во Св. Троице. Тело Христово, живя жизнью во Христе, живет тем самым и жизнью Св. Троицы, на себе имеет печать Ее (почему и рождение в Церковь, крещение «во имя Христово», совершается «во имя Отца и Сына и Святого Духа»). Христос есть Сын, открывающий Отца и творящий волю Его. В Нем мы познаем не только Его, но и Отца, и в Нем мы становимся, вместе с Ним, сынами Отца, приемлем богосыновство, усыновляемся Отцу, к которому и взываем: «Отче наш». Будучи Телом Христовым, мы принимаем на себя отсвет Отческой ипостаси, вместе и одновременно с Сыновней. Но и не только это, а и силу Их взаимного отношения, Их двуединство: «да будут вси едино как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» (Ио. 17, 21), это двуединство есть сила Любви, связующей Св. Троицу: Бог *есть* любовь. Церковь, Тело Христово, становится причастно этой троичной божественной любви: «и Мы приидем и обитель у него сотворим» (Ио. 14, 23).

Любовь Божия, Отца к Сыну и Сына ко Отцу, не есть простое свойство или отношение, но она сама имеет личное бытие, ипостасна. Она есть Дух Св., от Отца исходящий к Сыну, на Нем почивающий. В Духе Св. Сын, рождаемый Отцом, существует для Него как рожденный и возлюбленный, на Котором все Его благоволение, и Сын в любви Отчей познает Родителя как любящего Отца и любит Его ответною любовию. В Духе Св. радость любви и взаимного ведения Отца и Сына, его свершение. Сын для Отца существует лишь в почивающем на нем Духе, как и Отец для Сына открывается в любви Своей Духом Св., Который

есть единство жизни Отца и Сына. И сам Дух Св., будучи Любовию Двух, соответственно самой природе любви, в Своем личном бытии существует как бы лишь вне Себя самого, в Других, в Отце и Сыне. Такова любовь: она живет умирая, и умирает живя, для нее быть значит не быть в себе и для себя, но быть в других и другими. Она делает Свой ипостасный лик прозрачным для других и как бы скрывается сама в то время, когда проявляет наибольшую силу. Таково место Духа Св. во Св. Троице. Сын существует, как Сын, лишь нераздельно от почивающего на Нем Духа Св. И как говорит Он: *Аз и Отец едино есьмы* (Ио. 10, 30), так и это ипостасное единство Их есть Дух Св., на Него сходящий, на Нем почивающий, Его помазующий. Ибо Иисус есть Христос, помазанник Духа Св.: «Дух Господень на Мне, ибо Он помаза Мя». Церковь, как Тело Христово, живущее жизнью Христовою, есть тем самым область действия и *присутствия Св. Духа.* Больше того, Церковь есть жизнь Духом Святым в силу того, что она есть Тело Христово, ибо во Св. Троице Сын не имеет собственной жизни, *жертвенно ее истощаваясь в рождении от Отца*, но получает ее от Отца, и это есть Дух Св., животворящий, предвечно на нем почивающий. Дух Св. есть жизнь Сына, подаваемая Ему от Отца, и другой жизни, Своей собственной, Он не имеет. В этом заключается характер *двоицы* Сына и Духа Св., открывающей Отца: это двойство выражается в тожественности Их жизни *при* различии Их ипостасей. Но это-то тожество жизни и раскрывается в Церкви как Теле Христовом, имеющем в себе жизнь Христову: это есть жизнь во Христе и, следовательно, Духом Св., или, наоборот, благодатная жизнь в Духе Св. и в силу этого во Христе: «кто не имеет Духа Христова (т.е. Духа Св.), той несть Его» (Рим. 8, 9). На этом основании Церковь можно рассматривать прямо как *благодатную жизнь в Духе Св.* или, по встречающемуся иногда выражению, она есть *Дух Св., живущий в человечестве.*

Этому существу дела соответствует и историческое его раскрытие. Церковь есть дело *боговоплощения Христова*, она есть *само это боговоплощение*, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение

(θέωσις), как следствие соединения обоих естеств во Христе. Но в то же время дело *воцерковления человечества в Тело Христово* еще не совершилось силою одного боговоплощения и даже воскресения: «лучше есть для вас, чтобы Я пошел (ко Отцу Моему)» (Ио. 16, 7); *оно потребовало ниспослание Св. Духа, Пятидесятницы*, которая и *явилась свершением Церкви*. Дух Св. в огненных языках сошел в мир и почил на апостолах, возглавляемых Богоматерию и представляющих в своей 12-рице целокупность человеческого рода. *Эти языки остались в мире и пребывают, составляя сокровищницу Даров Духа Св., пребывающего в Церкви.* Дар Духа Св. подавался в первенствующей Церкви апостолами с полною явностью для всех после крещения, и этому *ныне* соответствует «печать дара Духа Св.», подаваемая в таинстве миропомазания.

§ 2. Итак, Церковь есть Тело Христово, как причастность к божественной жизни во Св. Троице сущего Бога, жизнь во Христе, пребывающем в нерасторжимом единстве со всею Св. Троицею, жизнь в Духе Св., усыновляющем нас Отцу, *взывающем* в сердцах наших: *Авва, Отче*, и являющем нам живущего в нас Христа. Поэтому, *ранее* всякого исторического раскрытия и определения она должна быть понята как некая *божественная* данность, в себе пребывающая и себе самотожественная, как факт божественного изволения, совершающегося в мире. Церковь есть или дана в известном смысле и независимо от своего исторического возникновения, — она возникает, потому что есть, — в плане божественном, надчеловеческом. И она существует в нас не как установление или общество, *прежде всего* как некая духовная самоочевидность или данность, как особый опыт, как жизнь: «о том, что было с начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами, а наше общение с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом» (Ио. I, 1-3). И *проповедь первохристианства* есть *радостное*, торжествующее *возвещение об этой новой жизни*. Жизнь

неопределима, хотя и может быть описываема и определяема. Поэтому вообще и не может быть исчерпывающего и удовлетворительного *определения* Церкви. «Прииди и виждь»: только опытно, благодатно познается Церковь чрез причастность ее жизни. Поэтому, ранее всяких внешних определений Церковь должна быть опознана в *мистическом* своем существе, которое лежит в основании всех церковных самоопределений, но в них не вмещается. *Церковь в существе своем, как богочеловеческое единство, принадлежит к божественному миру*, она *есть* в Боге, а потому существует и в мире, в человеческой истории. В последней она раскрывается во *временном бытии*: поэтому она, в известном смысле, *возникает*, развивается и имеет свою историю, свое начало. Однако, если видеть ее только в историческом становлении и на основании его лишь составлять себе представление о Церкви как одном из земных обществ, тогда мы проходим мимо ее своеобразия, ее природы, в которой *во временном* раскрывается *вечное, в сотворенном несотворенное.*

§ 3. *Существо* Церкви есть божественная жизнь, открывающаяся в тварной; совершающееся обожение твари силою *боговоплощения и Пятидесятницы.* Эта жизнь, хотя она и составляет величайшую реальность и имеет самоочевидную достоверность для причастных к ней, есть *духовная* жизнь, сокрытая в «сокровенном человеке», в «клети» сердца его, есть, в этом смысле, *тайна и таинство.* Она сверхприродна или премирна, хотя и совмещается с жизнью в этом мире, и для нее одинаково характерна и эта премирность, и это совмещение. В первом смысле Церковь «невидима», в отличие от всего, что «видимо» в мире, что доступно чувственному восприятию среди вещей этого мира. Можно сказать, что ее нет в этом мире, и на пути «опыта» (в смысле И. Канта) мы не встретим такого «феномена», который соответствовал бы Церкви, так что гипотеза Церкви для опытного мироведения оказывается столь же излишней, как и гипотеза Бога в космологических построениях Лапласа. Поэтому можно и правильно говорить, если не о «невидимой» Церкви, то о *невидимом* в Церкви. Однако это невидимое не есть неведомое, ибо человек имеет кроме телесных чувств, еще око духовное, которым он видит, постигает, ведает. Этот орган есть вера, которая, по апостолу,

есть «вещей обличение невидимых» (Евр. II, 1), она на крыльях своих возносит нас в мир духовный, делает гражданами небесного мира. Жизнь Церкви есть *жизнь веры*, чрез которую становятся прозрачны вещи этого мира. И, конечно, этому духовному оку *видима* «невидимая» Церковь. Если бы она была действительно невидима, до конца непостижима, тогда это означало бы просто, что Церкви нет, ибо Церковь не может существовать сама в себе, вне людей с помощью их. Она не вмещается в человеческий опыт всецело, ибо жизнь Церкви божественна и неисчерпаема, однако особое *качество* этой жизни, особый опыт церковности подается всякому к ней приступающему. По учению Отцов Церкви, вечная жизнь, которую дает нам Христос и которая в том состоит, «да познают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ио. 17, 3), начинается уже здесь, в этой временной жизни, и эта вечность во времени и есть касание божественной жизни в Церкви. В этом смысле в Церкви все невидимо и таинственно, все переливается в грани видимого мира, но и все невидимое видимо, становится видимым, может становиться им, и эта *видимость невидимого* и есть самое условие существования Церкви.

В этом смысле Церковь в самом существовании своем есть *предмет веры*, познается верою: «*верую* во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь». И не только как особое *качество*, или опыт, Церковь опознается верою, но и в *количестве*, как некое живое многоединство единой цельной жизни многих, *соборности* по образу Божественного триединства. Видима для нас лишь множественная раздробленность человеческого рода, в котором каждый индивид ведет свою обособленную, себялюбивую жизнь, и даже находясь в причинной зависимости от своих собратиев, как существа общественные, чада единого Адама не «видят» и не сознают своего *многоединства*, которое открывается в любви и через любовь и существует в причастности единой божественной жизни в Церкви: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Св. Духа», взывает Церковь на литургии перед совершением таинства Евхаристии. Очам *любви* открывается это церковное единство, не как внешнее соединение или собрание, какое мы имеем во всяком мирском

обществе, но как *таинственная первооснова* жизни человека. Человечность едина во Христе, все люди суть ветви единой виноградной лозы, члены одного тела. Жизнь каждого человека беспредельно расширяется в жизнь других, «communio sanctorum», и каждый человек в церкви живет жизнью всего оцерковленного человечества, *есть* человечество: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto. И не только человечество в лице живущих, с нами вместе предстоящих Господу в молитве и труде, ибо современное поколение есть не более как страница в книге живота, но в Боге и в Его Церкви, где нет различия между живыми и умершими, ибо в Боге все живы, Бог есть «Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22, 32). (И неродившиеся, но имеющие родиться, уже живы в вечности Божией). Но даже человеческим родом не ограничивается церковная соборность, ибо в Церковь входит не только человеческий род, но и ангельский собор в сочеловечности своей. Самое бытие ангельского мира недоступно телесному видению, оно может удостоверяться лишь духовным опытом, быть видимо очами веры, и тем более наше единение в Церкви чрез Сына Божьего, воссоединившего земное и небесное и устранившего преграду миров ангельского и человеческого. Но с ангельским собором и человеческим родом связано все творение, природа мира. Она вверена попечению ангелов и отдана владычеству человека, судьбы которого тварь разделяет: «вместе с нами и совокупно стенает и мучится и доныне... ожидая усыновления и искупления тела нашего» (Рим. 8, 22-23), преображения своего в «новую тварь» вместе с нашим воскресением. Таким образом человек в Церкви становится *вселенским* существом, жизнь которого в Боге *соединяет его с жизнью всего творения* узами космической любви[1]. «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и их Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю Нового Завета Иисусу Христу» (Евр. 12, 22-24). Таковы пределы Церкви. И как таковая, как Церковь, со-

(1) «Сердце милующее» (Ис. Сир.).

единяющая не только живых, но и умерших, чинов ангельских и все творение, Церковь есть *невидимая*, хотя и не неведомая. Пределы жизни Церкви восходят за сотворение мира и человека и теряются в вечности.

Поскольку Церковь есть божественная жизнь, дарованная творению, в отношении к этой божественной ее силе можно ли, уместно ли даже говорить об ее *возникновении* во времени, об ее *творении*? В Боге, в котором «несть пременения, ниже преложения тень» (Иак. 1, 7), в предвечном плане творения, в Премудрости Божией, которая есть «начало творения» (Пр. Сол. 8, 22)[1], нет места возникновениям. Можно сказать, что *Церковь есть предвечная цель* и основание творения, *ради Церкви Бог создал мир*, и в этом смысле «*она сотворена прежде всего и для нее сотворен мир*»[2]. Господь сотворил человека по образу Своему, но этот *образ*, то есть живое богоподобие человека, уже содержит в себе и *задание и возможность воцерковления человека*, как и боговоплощения, ибо Бог мог принять естество лишь такого существа, которое *сообразно Ему*, в себе содержит Его образ. И в живом многоединстве человеческого рода уже заложено церковное многоединство по образу Св. Троицы. Поэтому относительно существования Церкви в человечестве трудно сказать, когда ее не было, по крайней мере в предначинании: по учению отцов, *уже в раю*, до грехопадения, *когда Господь приходил беседовать с человеком и находился с ним в общении, мы имеем уже первозданную Церковь*. После грехопадения, вместе с первоевангелием о «*семени Жены*» (Быт. 3, 15), Господь этим обетованием полагает *начало* так называемой *ветхозаветной Церкви*, которая была школой и вертоградом богообщения. И даже во тьме язычества в его естественном богоискании существует «языческая неплодящая церковь» (по выражению церковного песнопения). Разумеется, *полноты своего бытия Церковь достигает лишь с боговоплощением*, и в этом смысле *Церковь основана Господом Иисусом Христом* («созижду Церковь Мою» (Мф. 16, 8)) и *осуществлена в Пятидесятницу*. Но этим событием хотя и положено

(1) О Премудрости Божией как начале творения см. в моих книгах «Свет Невечерний», «Купина Неопалимая».

(2) *Hermas*. Pastor. Vis. II, 4, 1.

основание, но не совершено еще исполнение *Церкви. Ей предстоит еще из Церкви воинствующей сделаться Церковью торжествующей, в которой «Бог будет все во всем».*

Итак, нельзя определить *пределы* Церкви ни в пространстве, ни во времени, ни в силе. И постольку Церковь является, действительно, если не «невидимой», то недоведомой. Тем не менее эта недоведомость ее, неисчерпаемость и неисследимость ее глубин, не делает ее невидимой в смысле ее несуществования на земле в доступных земному опыту формах, или полнейшей ее трансцендентности, которая практически равносильна небытию. Нет, Церковь и при своем сокровенном бытии видима на земле, вполне доступна земному опыту, имеет грани, ограниченна и в пространстве и во времени. Невидимая жизнь Церкви, жизнь веры нерасторжимо связана с земными, совершенно конкретными формами жизни. «Невидимое» существует в видимом, заключено в него, с ним сращено в конкрет или символ (*σύμβολον*). *«Символ»*, по точному значению, есть нечто, принадлежащее этому миру и, однако, вмещающее связанное с ним премирное содержание, единство трансцендентного и имманентного, мост между небом и землей, боготварное, богочеловеческое единство. И жизнь Церкви в этом смысле символична, она таинственна под видимым символом. Противопоставление «невидимой церкви» и видимого человеческого общества, которое, хотя и возникает по поводу внутренней Церкви и ради нее, но чуждо Церкви, разрушает этот символ, а вместе и упраздняет самую Церковь как единство тварной и божественной жизни, трансцендируя Церковь в ноуменальную область, и тем опустошая феноменальную. Но, если Церковь, как жизнь, содержится в земной Церкви, то тем самым дано, что эта земная Церковь, как все земное, имеет свои грани в пространстве и времени. *Не будучи только обществом*, в него не вмещаясь и им не исчерпываясь, она существует, тем не менее, именно *как церковное общество*, имеющее свои признаки, свои законы и грани. Она *для нас и в нас*, в нашем земном и временном бытии, имеет и свою историю, поскольку все существующее в мире пребывает в истории. Таким образом вечное, неподвижно-божественное бытие Церкви в жизни этого века предста-

ет как историческое раскрытие и свершение, а следовательно, имеет и свое историческое начало. Церковь основана Господом Иисусом Христом, который камнем для созидания Церкви Своей определил исповедание веры ап. Петра, высказанное им от лица всех апостолов. Последние были посланы Им по воскресении на проповедь Церкви, которая получила новозаветное бытие в сошествии Св. Духа на апостолов, после которого раздался первый апостольский призыв в Церковь устами ап. Петра: «покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа, — и получите дар Св. Духа» (Д. А. 2, 38), и в тот день присоединилось около 3000 душ (Д. А. 2, 41), чем и было положено основание Церкви новозаветной.

ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕДАНИЕ

I. Священное Писание и Священное Предание

Как Тело Христово, Церковь есть духовный организм, жизнь которого не вмещается в пределах земного, временного бытия. Но как имеющая свое пребывание и на земле, земная Церковь имеет и должна иметь свои земные грани и очертания, есть человеческое общество, имеющее свои не только внутренние, но и внешние свойства. И если Церковь, как жизнь или организм, в качестве предмета веры невидима и неопределима, то Церковь, как земное общество, видима и определима, и принадлежность или непринадлежность к этому обществу есть дело явное и самоочевидное. Не весь человеческий род входит в Церковь, а только избранные, и даже не все христиане в полноту принадлежат к истинной Церкви, а лишь православные. И то, и другое рождает свою проблему для испытующего разума и религиозной веры, и пред той и другой проблемой изнемогает богословие. Каким образом, если Господь воспринял на Себя все человеческое естество, соединился с человечеством во всем его многоединстве, Тело Христово, Его Церковь, внешне простирается только на *часть* этого человечества, призванного ко Христу во св. крещении, истинной жизнью в Нем живут только избранные из избранных? Господь заключил в неведение первый из этих вопросов и в полуведение второй (на котором будем останавливаться ниже). Как бы мы уповательно ни распространяли спасительное дело Церкви в полноту времен на все человечество, бесспорно, что прямая воля Господа, которой мы должны любовно покориться, такова, что в Церковь призываются избранные, притом принявшие это призвание, и, хотя проповедь о Христе обращена ко всей твари (Мр. 16, 15) и всем народам (Мф. 28,

19), однако не все слышат и следуют ей, и не все находятся в Церкви. Спасение человеческого рода чрез вступление в Церковь Христову совершается не механически, помимо свободы человеческой, но предполагает вольное приятие или неприятие Христа: «иже веру имет и крестится спасен будет, а иже веры не имет, осужден будет» (Мр. 16, 16). Вступление или невступление в Церковь связано с верой или неверием, и это есть внутренний интимный акт, вытекающий из недр свободного самоопределения человека. Поэтому уже (помимо внешних, исторических причин, затрудняющих и задерживающих проповедь Евангелия) не все члены человеческой семьи входят в Церковь, а лишь открывшие сердце *вере*. Чрез веру входят в Церковь, чрез неверие из нее выходят. Церковь, как земное общество, есть, прежде всего, единство веры, притом *правой* веры, возвещенной миру апостолами по наитию Св. Духа и по повелению самого Господа. Чрез веру приходят к Церкви и содержат правую веру; ее хранить и исповедовать есть условие принадлежности к Церкви, которая, поэтому, прежде всего и определяется как общество, связанное единством правой веры. И так как вера не беспредметна, но содержательна, и это содержание может и должно быть выражено в слове, исповедании и проповедании, то Церковь и определяется, прежде всего, как общество, связанное единством религиозно-догматического сознания, содержащее и исповедующее правую веру.

Этот признак, правоверие или православие, не может быть понимаем абстрактно, как отвлеченная норма. Напротив, правая вера имеет определенное содержание догматических учений, которые Церковь исповедует, требуя и от членов своих подобного же исповедания, так что отступление от правой веры означает и отделение от Церкви, уход в ересь или раскол. Христианство есть историческая религия не только в том смысле, что оно занимает определенное место в истории человечества, возникая и развиваясь в этой истории и связываясь с нею внешне и внутренно, но и в том более общем смысле, что боговоплощение, вселение Бога к человекам, только и может совершиться в жизни этого мира, входя во временный его контекст, следовательно и в историю. Оно происходит в мире, а не над миром, оно наполняет собой

историческое время, не уничтожая человеческой истории, но, напротив, давая ей положительное, вечное содержание, становясь ее центром. Поэтому Церковь имеет и свою собственную историю, несмотря на вечную, божественную свою природу (а впрочем, вернее, в силу ее), в пределах человеческой истории и в связи с ней. Будучи сверхисторично, христианство не внеисторично, но имеет историю. В этой истории Церковь принимает догматические очертания, дает нормы вероучению исповедания правой веры. И каждый член Церкви не становится вне этой ее истории, но принимает ее учение, выраженное и закрепленное на протяжении ее истории. Жизнь Церкви, хотя таинственная и сокровенная, не становится оттого алогической или адогматической; напротив, она имеет свой логос, свое учение и проповедь. Как сам Господь, будучи Путь и Истина и Жизнь, проповедовал Евангелие Царствия, раскрывая писания, возвещая догматы о Себе и об Отце и Духе Св., так это делает и Церковь Его. Ибо «вера рождается от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17), научение же от проповеди правой веры. Правота жизни непосредственно связана с правотой веры, они взаимно обусловливаются одна другой.

Полнота правой веры и правого учения не вмещается в сознание отдельного члена, но сохраняется всей Церковью и передается ею из поколения в поколение как *предание* Церкви, и это Священное Предание есть самая общая форма сохранения Церковью своего учения различными способами. Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории. Это не есть археологический музей или научный каталог, и это не есть даже мертвый «депозит» веры; оно есть живая сила, присущая живому организму. В потоке своей жизни оно несет все свое прошлое во всех своих частях и во все времена. Все прошлое включено в настоящее, есть это настоящее. Единство и непрерывность церковного предания устанавливается самотожеством Церкви во все времена. Церковь имеет единую жизнь, движимую Духом Св., во все времена, и хотя изменяется историческая оболочка, остается неизменным тот же дух. Поэтому и вера в церковное предание как основной источник церковного учения вытекает из веры в един-

ство и самотожественность Церкви. Как ни различна эпоха первохристианства от наших дней, однако приходится признать, что это одна и та же самотожественная Церковь, несущая в едином потоке своего предания все времена своей истории и связующая единством жизни и общины ап. Павла и ныне существующие поместные Церкви. Разумеется, мера церковного ведения, в котором осуществляется сознание предания, может быть различна у различных людей и в разные времена, и можно даже сказать, что фактически все предание и неисчерпаемо, потому что оно есть сама жизнь Церкви. Однако оно остается живо и действенно, даже будучи неведомо.

Общий принцип предания состоит в том, что каждый отдельный член Церкви в своей жизни и сознании (будет ли то научное богословие или житейская мудрость) должен стремиться к церковному всеединству предания и, согласно с ним, проверять себя преданием, вообще быть самому носителем живого предания, звеном, которое соединено неразрывно со всей цепью истории.

Предание многообразно и, можно сказать, неисчерпаемо в своих формах: писанное, устное, монументальное. Но есть в нем один источник, занимающий свое определенное место, именно Священное Писание. Чему принадлежит первенство? Священному Писанию или Священному Преданию? Это противопоставление Свящ. Предания и Свящ. Писания, возникшее в западной церкви в эпоху реформации, в действительности вовсе не должно иметь места, если только не заострять его посторонними мотивами, т.е. если не видеть в том или ином ответе стремление к умалению Свящ. Писания за счет предания, и наоборот. И церковное писание, и церковное предание принадлежат единой жизни Церкви, движимой тем же Духом Св., который действует в Церкви, обнаруживаясь в церковном предании и вдохновляя священных писателей. Кстати сказать, новейшее библейское исследование успешно разлагает как ветхозаветные книги, так и новозаветные, особенно Евангелия, как первоисточники, на основании которых эти книги составлены. Чрез это даже и писание все более приближается к своеобразному письменному преданию. Чрез это остается все менее места индивидуальному священному писательству, которое прежде

почиталось совершавшимся как бы под диктовку Св. Духа. Вместе с тем такие священные книги, как апостольские послания, что иное представляют собой, как не документальные записи сохраняемой преданием жизни отдельных церквей? Свящ. Писание и Предание надо понимать не в их противоречии, но в их единстве, которое отнюдь не устраняет их действительного различия. В этом смысле Свящ. Писание, прежде всего, входит в состав церковного предания, которое является авторизующим, свидетельствующим о достоинстве священных книг в Церкви. *Канон* священных книг, которым свидетельствуется их боговдохновенность, установляется Свящ. Преданием, и она и не может быть засвидетельствована иначе как Церковью, т.е. чрез Свящ. Предание. Каждому отдельному человеку дано судить на основании своего *личного* вкуса о достоинстве и даже вдохновенности того или иного произведения, однако никто не может этим своим личным суждением установить не просто вдохновенность, но прямую и истинную *боговдохновенность*, присутствие Духа Св. в письменах. Это дано только Духу Божиему, живущему в Церкви, ибо «Божия никтоже весть, токмо Дух Божий», это может быть делом не личного вкуса, но сверхличного церковного суждения. И мы знаем из истории, что Церковь избирала из многих произведений некоторые немногие как боговдохновенные; из разных Евангелий избрала канонические; после исторических колебаний, одни книги (Песнь Песней, Апокалипсис) закрепила в каноне, другие, временно в нем появлявшиеся, устранила (послание Климента, «Пастырь», Ермы), внесла различие между каноническими книгами и неканоническими (девтеро-каноническими или псевдоэпиграфическими и апокрифическими). Справедливо указывается, что Слово Божие имеет о себе непосредственное самосвидетельство, efficacitas, как бы внутреннюю самоочевидность своей боговдохновенности. Оно не было бы Словом Божиим, к нам обращенным, если бы не проникало в наше сердце своим разделяющим мечом. И тем не менее является преувеличением и заблуждением думать, чтобы отдельный человек мог своим собственным выбором и вкусом выделить и удостоверить для себя как боговдохновенные, известные произведения письменности, которые он оказывается способен уразу-

мевать лишь в меру своей личной восприимчивости, а также и в ограниченности, присущей каждому данному моменту. *Библию дала Церковь через предание*, и реформаторы получили Библию из Церкви и чрез Церковь, т.е. чрез Свящ. Предание, и является неверным и непоследовательным отрицать это или забывать об этом, представляя дело таким образом, что каждый заново от себя установляет каноничность священного писания. Каждый должен *для себя* его открывать, питаясь Словом Божиим, но для этого он принимает его как таковое из рук Церкви, которая говорит чрез Священное Предание. Иначе он имеет не Слово Божие, а просто книгу, литературный памятник, подлежащий историко-литературному изучению. Но Слово Божие, хотя и может быть изучаемо как памятник, никогда не должно становиться *только* памятником, потому что в его исторически данной и временно обусловленной оболочке содержатся глаголы жизни вечной, оно есть в этом смысле *символ*, место встречи божеского и человеческого. Слово Божие читается с благоговением и верою, церковно, и потому то не может и не должно быть разрыва между Священным Писанием и Преданием. Каждый отдельный читатель Слова Божия не сам по себе опознает его боговдохновенность, ибо отдельному человеку *не дано* органа этого опознания, но лишь в единении со всеми в Церкви. Ложной и призрачной является эта мысль — *самому*, за свой страх и риск, опознать Слово Божие, стать собеседником Божиим: лишь в Церкви приемлется сей божественный дар. Поэтому в полноту он приемлется непосредственно в храме, в церковном единении, где чтение Слова Божия предшествуется и сопровождается особой молитвой об «услышании» его, об отверзении очей духовных. Лично от себя опознать Слово Божие как таковое есть противоречивая идея, род круглого квадрата, ибо это означает, себя выделив из всего человечества, из всего творения, поставить в непосредственные отношения к Богу, который учит обращаться к Нему не «Отче мой», но «*Отче наш*», вводя тем самым всякое человеческое я в соборность *мы*.

Это, однако, отнюдь не означает, чтобы божественность глаголов Божиих не входила в *личное* самосознание, не становилась *личным* достоянием, в силу действенности (efficacitas) Слова Божия, его внутрен-

ней самоочевидности, на чем столь справедливо настаивают протестанты. Вне этого *личного* — хотя и не *единоличного*, но церковноличного — восприятия Библия становится лишь священным фетишем, о котором сказано апостолом: «буква мертвит, дух животворит». Должна быть личная *встреча* со Словом Божиим и личное его разумение (непосредственное или же посредственное, — последнее в том случае, если истины и Слова Божии воспринимаются не прямо из Библии, но из богослужебных текстов, изображений, проповеди и т.п.). Но эта личная встреча возможна только в духовном единении с Церковью, но не в обособлении от нее, соборно, хотя и индивидуально. И полагаем, что в таком понимании между протестантским и церковным разрешением этого вопроса уже нет действительного разногласия, кроме как только словесное. Ибо *канон* священных книг, как руководящая норма, приемлется и протестантизмом; реформаторы из *Церкви* хотели унести свою Библию. При этом, однако, оказалось, что она оттуда не может быть унесена, ибо унесенная, она превращается по дороге просто в «книги», человеческий документ, «письмена». Итак, Церковь дает Библию как Слово Божие в каноне священных книг, и это удостоверение есть дело церковного предания. В предании заключена «гносеология» Слова Божия, его формальный авторитет. Лишь трансцендентное может свидетельствовать о трансцендентности. Церковь, вмещающая в себе жизнь божественную в единении с человеческим, и возвещает о божественном, в частности и о божественности Слова Божия. Индивид же может находиться (или же не быть) в Церкви, но сам он не есть Церковь, как таковой.

В истории Церкви *опознание* Слова Божия и свидетельства о нем есть *возникновение священного канона*, который, впрочем, не предписывает впервые, в виде внешнего закона, признание или непризнание тех или иных священных книг, но скорее *свидетельствует* об уже совершившемся церковном приятии, выражает и узаконяет его как достигшее полной ясности в Церкви. Роль церковной власти, собора епископов, выражающих сознание Церкви, здесь состоит лишь в том, чтобы найти правильное, неколеблющееся выражение тому, что уже дано в жизни и имеется в сознании, дано Духом Св., движущим жизнь Церкви.

И собор здесь действует не как власть, но как орган Церкви, его глава. И лишь после этого торжественного провозглашения, которое уже принято Церковью как провозглашенная истина, канон священных книг становится уже и *нормой* церковной жизни, ее законом, которым должно себя сознательно определять личное церковное сознание.

II. О каноне

Канон ветхозаветных книг христианская церковь приняла от ветхозаветной, с различением в нем книг канонических и неканонических, которые определялись как назидательные и учительные. Окончательное определение канона сделано на Лаодикийском соборе. В каноне новозаветных книг нет этого различения. Все его книги определены как канонические, и сомнения и колебания относятся лишь к отдельным книгам, из вошедших в канон (именно Апокалипсис), как и не вошедших, но в разные времена входивших в канон (Пастырь Ермы, послание Климента) или же и никогда в него не входивших, но бывших в широком употреблении в кругах как церковных, так и нецерковных, как, например, апокрифические Евангелия, далее разные «апокалипсисы».

Нужно сказать, что те или иные определения церковные, имеющие характер узаконений, представляют собою ответы на поставленные вопросы, а потому и содержат в себе не больше, чем спрашивается в этих вопросах, а потому данными определениями не могут быть рассматриваемы как исчерпанные те вопросы, которые тогда и не возникали. Церковное предание, как будет показано ниже, всегда творится и никогда не останавливается, есть не только прошлое, но и настоящее. И в отношении канона древняя церковь давала свое определение только в смысле самого общего, но до известной степени еще предварительного, ответа на тогда возникавшие вопросы, — какие книги относить, и какие *не* относить к Слову Божию — так сказать общий его каталог. Он имеет безусловное значение по отношению к тому, что из него исключено или не включено. Наряду с ясностью и простотою этого отрицательного вердикта, имеющего, конечно,

первостепенное значение, его положительный вердикт дает только *самое общее* суждение о достоинстве включенных в священный канон книг как Слова Божия. Но он ничего не дает для дальнейшего суждения об *образе* этой боговдохновенности, притом различном в различных книгах, о непосредственном авторитете отдельных книг, в известных случаях явно не совпадающих с их общим надписанием (Пятокнижие, по крайней мере в некоторых частях, многие псалмы, притчи Соломоновы, Премудрость и т.д.; в Новом Завете, хотя бы синоптические Евангелия в своих первоисточниках). Далее сюда относятся вопросы об инспирации и различном понимании соединения в ней Божеского и человеческого, о степени и образе исторической обусловленности их содержания, об истории священных книг, насколько она может быть установлена на основании текста, и т.д. и т.д. Одним словом, вся область Ветхозаветной и Новозаветной науки, исагогики, критики, герменевтики, которая получила столь плодотворную и во многих отношениях столь неожиданную научную разработку, далеко еще не законченную и не сказавшую своего последнего слова, все это есть еще область открытых вопросов, живого, творимого предания. Небесные светила, как и наше солнце, остаются неподвижны на своде небесном, однако для нас они движутся с нами. И мы движимы в истории, и вместе с нашим постижением изменяется для нас и Слово Божие, не в вечном своем содержании, но в доступной нам оболочке. Поэтому и Священное Предание, поскольку оно отлагается в законодательных определениях Церкви, даже в отношении к Слову Божию никогда не является законченным и исчерпывающим. Конечно, раз уже оформившись, оно является обязательным в меру подлинного своего значения и требует к себе полного внимания; в частности, сюда относится и надписание об авторстве, которого невозможно просто игнорировать, но следует в каком-то смысле принять, хотя и нет необходимости понимать буквально, в смысле совершенного понимания авторства. Тем не менее Церковь не только не преграждает пути изучению Слова Божия *всеми* доступными способами, в частности современными средствами научной критики, но и не предрешает наперед выводов этой критики, при условии, что остается

нерушимым верующее, благоговейное отношение к священному тексту как Слову Божию, и, так сказать, метод благоговения остается непревзойден методом научного сомнения. Поэтому в Православии нет места, с одной стороны, религиозно беспринципной, совершенно оторвавшейся от предания и упразднившей метод благоговения, неверующей, разлагающей критике рационализма, дающего себя чувствовать в либеральном протестантизме (где он, впрочем, часто умеряется методом благоговения и все более и более возвращается на путь веры и предания); с другой стороны, в нем нет места и экзегетическим приказам «библейской комиссии» в Риме, которая своими ответами хочет связать и направить пути научного исследования, забывая, что связанная, неискренняя, несвободная наука просто не есть наука и не нужна ни к чему. Православие оставляет свободу научного исследования, в своих пределах, при условии соблюдения уже принятых Церковью определений относительно канона (поэтому недопустимо по *научным* основаниям пытаться изменять канон священных книг, их сокращая или восполняя) и наличия веры в основные догматы Церкви. Поэтому неверие в божественность нашего Спасителя, Его чудеса и воскресение, как и в Св. Троицу, конечно, опорочивает и научное исследование изнутри, делая его слепым и тенденциозным относительно всего, что в Слове Божием с этим связано. Такая, *неверующая*, наука о Слове Божием внутренно противоречива, как противоречивы и новейшие попытки «научно», исторической критикой установить истинное христианское учение «das Wesen des Christentums», помимо Церкви с ее преданием. Здесь происходит безнадежное смешение различных областей, причем научно работа заранее обречена на религиозное бесплодие. Надо заранее принять, что *церковная* наука, при всей своей свободе и искренности, не есть беспредпосылочная (voraussetzunglos), но *догматически обусловлена*, как наука о предметах веры (или неверия); в этом она, впрочем, и не отличается от рационалистической неверующей науки, которая также исходит из определенных догматических, хотя и отрицательных, предпосылок. Так, нельзя, например, изучать, хотя бы и с полной свободой научной критики, евангельские рассказы о воскресении Христовом, die Auferstehungs-

berichte, не имея определенного догматического отношения к самому факту воскресения, веры или неверия в него. Таково уже свойство науки о вере. Наиболее показательным, а вместе и затруднительным здесь является положение не неверия, но полуверы, которая ставит произвол личного отношения, оторвавшегося от почвы церковного предания, решающим критерием.

Таково положение либерального протестантизма, от которого столь выгодно отличается англиканское богословие, где полная независимость научного исследования нередко соединяется с верностью учению Церкви. Англиканская библейская наука в этом отношении более всего приближается к тому, что соответствует в этой области требованиям православной церковной науки. По историческим обстоятельствам существования и культурным судьбам православных народов библейская наука в исагогической и экзегетической области не имела возможности развиться так, чтобы показать самостоятельные образцы и нормы библейского богословия. Эта наука и доселе является достоянием протестантских народов, а также и англиканства с его библеизмом. Католическая наука ставит себе преимущественно оборонительно-апологетические задачи. Свободная православная библейская наука, уже преднаметившая свой путь в XIX веке в России, есть по преимуществу дело будущего. Однако ничто не препятствует, и, напротив, является вполне естественным в этой области воспользоваться теми подлинно научными достижениями, которые осуществлены в этой области в новое время в западном христианском мире, и, соответственно исправив и восполнив, ввести его в полноту церковного предания, конечно не в отмену, но в дальнейшее раскрытие и восполнение существующего. Истина едина, но постигается людьми в дискурсивном процессе развития. И православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться пред нею, потому что чрез нее лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия, многократно и многообразно действовавшего в Церкви. И плоды этого научного исследования уже начинают проявляться в англиканизме.

Православию в этой области, как и во всех других, не только нет оснований чуждаться современного

научного духа в том, в чем он действительно определяется искренним исканием истины и знания, а не ограниченными предрассудками эпохи; напротив, он принадлежит ему, как и все живое и действенное в человеческой истории. Православие имеет *вселенское* измерение, оно не измеряется какой-либо одной эпохой, которая на него наложила бы свою печать и сделала его исключительным по отношению к другим. Оно все истинно творческое в себе объединяет и содержит, ибо сокровенные импульсы искреннего творчества и знания исходят только от Духа Божия, живущего в нем.

Хотя Священное Писание, как таковое, свидетельствуется Церковью в Свящ. Предании и в *этом* смысле само оно входит в его состав, однако оно не умаляется от этого в *единственности* своей и сохраняет свою собственную природу как Слово Божие, которое, будучи однажды опознано и засвидетельствовано в предании, является самобытным и притом первенствующим источником веры и нравоучения. Чрез включение Свящ. Писания в Свящ. Предание в отношении засвидетельствования его чрез включение в канон ничуть не умаляется его самобытность и значение именно как Слова Божия, которое, как таковое, стоит выше всех других источников вероучения, в частности всего Свящ. Предания во всех его видах. Можно сказать, что если Свящ. Предание в разных своих обнаружениях имеет относительно-исторический характер, применяется к разным эпохам с их нуждами, то Свящ. Писание есть голос Бога к человеку, и ему принадлежит абсолютное значение (хотя оно и излагается в исторически обусловленной форме). Оно есть *вечное* откровение Божества, которое, как таковое, имеет неисследимую и всегда открывающуюся глубину и значение, не только для века настоящего, но и будущего, и не только для мира человеческого, но и ангельского («вечное Евангелие», виденное Тайновидцем у ангела, летящего по средине неба (Откр. 14, 6)). В этом смысле следует сказать, что Свящ. Писание и Свящ. Предание *неравны* в своем значении, и Слову Божию принадлежит первенствующее место, так что не писание проверяется на основании предания, хотя им и свидетельствуется, но, наоборот, предание проверяется писанием. Оно не может с ним расходиться или ему

не соответствовать (и если иногда встречаются такие выражения, в которых постановления первых четырех вселенских соборов приравниваются Четвероевангелию, напр., у папы Григория Великого, то это следует понимать лишь как риторически преувеличенное восхваление значения соборных постановлений чрез такое сопоставление, но, конечно, нельзя понимать буквально). Предание всегда *опирается* на св. писание и есть образ его уразумения. Слово Божие представляет контрольную отрицательную инстанцию для предания, поскольку последнее не может ему противоречить, и положительную инстанцию, поскольку оно им обосновывается. Можно сказать, что в Свящ. Предании не может содержаться чего-либо, что прямо противоречило бы Свящ. Писанию, но в нем получают развитие зерна, имеющиеся в Свящ. Писании. Если оно есть зерно, то предание есть нива, растущая на поле человеческой истории.

Слово Божие также есть и слово человеческое, которое вместило в себя вдохновение Духа Св., Им как бы преложилось и стало богочеловеческим, божественным и человеческим одновременно. Как бы ни понимать инспирации, при всяком понимании сохраняет свою силу историческая обусловленность его человеческой формы, связанная с языком, эпохой, народным характером и проч., и современная библейская наука все более научается различать эту историческую форму, причем благодаря этому обострению исторического зрения увеличивается и уразумение его конкретности. Но чрез эту историческую обусловленность не устраняется его божественная сила, ибо богочеловеческое слово, слово Божие человеку, и не может быть сказано иначе, как на его человеческом, то есть исторически обусловленном языке. В то же время эта форма человеческая и историческая является препятствием к постижению, она становится прозрачна действием Духа Божия, живущего в Церкви, так что для уразумения боговдохновенных письмен нужно также особое вдохновение, присущее только Церкви.

Священное Писание, Библия, слагалась на протяжении веков из книг разных авторов, разных эпох, различного содержания, разных ступеней откровения, в которых различается прежде всего *ветхий*, ныне уже не имеющий силы завет, и новый, до конца еще и не

раскрывшийся. Библия не система, но конгломерат, мозаика, в которой начертано перстом Божиим Божие Слово. Она подобна причудливым созданиям природных сил, поднимающих земную кору в горные цепи с их изломами и снова опускающих ее и делающих эти горы морским дном. Поэтому в Библии нет ни внешней системы, ни внешней законченности. Хотя канон свящ. книг и заключен церковным определением, но эта заключенность для человеческого глаза есть только внешняя, имеет силу факта, а не внутренней самоочевидности. Полнота Слова Божия не во внешней заключенности его очертаний, которой и нет, но во внутренней полноте его, которую оно раскрывает в неразрывной связи с церковным преданием. Церковь всегда жила, движимая Духом Св., и всегда имела присущую ей полноту, и однако не всегда имела Библию, по крайней мере в теперешнем ее составе. В состав Ветхого Завета отдельные книги его входили по мере своего возникновения, притом далеко не сразу. Новозаветная Церковь в первые, цветущие времена своего существования жила вовсе без священных книг, даже без Евангелий, которые возникают в течение первого века и канонизируются вместе с апостольскими посланиями значительно позднее (окончательно лишь к началу IV века). Все это говорит за то, что для Церкви существенным является Дух Св., в ней живущий, а не те или иные Его манифестации. К этому следует еще присоединить, что и содержание Слова Божия в различных его частях различно как по своему предмету (закон, исторические, учительные, пророческие книги, Евангелия, послания, Апокалипсис), так и по содержанию. Хотя вся Библия есть Слово Божие, «вся писания боговдохновенны» (2 Тим. 3, 16), однако и в ней мы различаем отдельные части, *для нас* имеющие большую или меньшую важность, по крайней мере в пределах для нас доступного. Евангелие для нас не то же, что книги Юдифь или Руфь или Иисуса Навина, как и послания не то же, что Экклезиаст или Притчи. Такое же значение имеет различение книг канонических и девтероканонических. Протестантизм произвольно обеднил свою Библию исключением последних, что в настоящее время начинает уже и сознаваться, вместе с тенденцией к восстановлению их значения. Само это различение *степени*

боговдохновенности в тех и других кажется как будто противоречивым, ибо как будто бы не должно быть различий в степени боговдохновенности, но может быть лишь наличие или отсутствие боговдохновенности. Однако оно говорит о том, что боговдохновенность *конкретна* и подается применительно к человеческой немощи, а потому и может быть больше или меньше. Поэтому и авторитет неканонических книг существует, и именно как Слова Божия, однако он *меньше*, нежели канонических. Библия вообще есть целый мир, она есть таинственный организм, жить в котором нам удается только частично. Неисчерпаемость Библии для нас коренится одновременно и в божественном ее содержании, и в этой ее пестроте и многообразии, и, наконец, в нашем собственном, исторически изменяющемся, сознании ограниченности. Библия — это вечные созвездия светил, горящие над нами в небесах, в то время как мы движемся в море житейском, созерцая их все в неизменности, но в новом положении для нас.

Чрезвычайно важно установить надлежащее, правильное соотношение между Словом Божиим и Священным Преданием в жизни Церкви. Прежде всего, Слово Божие может рассматриваться как единственный или первенствующий источник вероучения, а библеизм как важнейшее проявление церковности в протестантизме. Христианство становится, при этом, вместо религии *духа и жизни*, религией *книги*, новозаветным книжничеством. Но Библия, взятая как книга, перестает быть Библией, которой она становится только в Церкви. Библейская ортодоксия, развившаяся в некоторых отраслях протестантизма, а также и в сектантстве, иссушает христианство, превращая его в законничество. Исторически это может быть понято только как реакция чрез диалектическое противоположение тому небрежению и недоверию к чтению Библии, которое сводилось к прямому антибиблеизму, к запрещению чтения Библии для мирян в средневековом католицизме. Разумеется, принципиально, Библия может быть в руках каждого члена Церкви. Фактически степень библеизма соответствует уровню церковной культуры и бывает различна у различных народов, причем первенство в этом отношении принадлежит, естественно, протестантизму. Запрещение чтения Биб-

лии мирянам в настоящее время составило бы злую ересь и, кажется, нигде не применяется. Однако в виду теснейшей связи писания с преданием, даже отсутствие личного знания Библии само по себе не делает человека вовсе лишенным христианского просвещения, ибо оно восполняется живым преданием, изустным, богослужебным, изобразительным и т.д. И как Церковь могла существовать в лучшие свои времена без писанного слова, так это в известных пределах остается и для теперешнего времени в известных ее слоях.

Может и должно быть у христианина свое *личное* отношение, своя личная жизнь с Библией, так же как и своя личная молитва. Это личное отношение приобретается на основании долголетнего и постоянного питания Словом Божиим. Его образы мы имеем у св. отцов с библейской насыщенностью их слова, свидетельствующей, что они думали Библией, жили с нею. И таким образом Слово Божие становится неисчерпаемым источником поучения.

Однако это *личное* отношение к Библии совсем не становится от того индивидуально-обособленным и не перестает быть церковным. В церковном отношении отнюдь не погашается личное, напротив, оно лишь известным образом определяется. Ибо церковное существует только в личном, и в этом соединении личного и общего, при котором индивидуальность не погашается, а раскрывается, и состоит тайна церковности.

Слово Божие имеет в Церкви двоякое употребление: литургическое и внелитургическое. Первое, поскольку оно связано не просто с прочитыванием Библии в виде очередных чтений, но входит в состав дневного богослужения, — получает свою особую жизненную силу. Читаемое событие духовно *происходит* в Церкви; это не запись о бывшем и уже не существующем, но и самое событие. Таковы, например, евангельские чтения об Евангельских событиях, особенно в дни великих праздников. Церковь мистически переживает самое событие, напр., Рождество Христово, и чтение Евангелия получает *силу события*. Само собою разумеется, что это литургическое употребление Слова Божия дается только Церкви и вне Церкви не существует, а между тем оно есть важнейшее, потому что в нем раскрывается животворящая *сила* Слова Божия.

Однако, во-первых, такое литургическое употребление применимо только к избранным частям Слова Божия, преимущественно, Нового Завета, а во-вторых, оно нисколько не устраняет проникновения в его содержание и во внебогослужебной жизни. В последнем более всего и проявляется руководящее значение церковного предания.

При этом внебогослужебном чтении мы должны прежде всего различить научное и религиозное отношение к Слову Божию, не потому, чтобы они были противоположны или взаимно исключались, но потому, что в каждом из них ударение делается на разном. Научное изучение Слова Божия как памятника письменности, ничем не различается от других областей научного изучения. Здесь применимы те же методы, что и там. Результаты научного изучения находят для себя неизбежное и естественное применение и в религиозном уразумении содержания Слова Божия, поскольку им достигается более точное понимание его человеческой, исторической оболочки. Научное исследование, сохраняя свободу в собственной ограниченной области, не может притязать своими силами на догматическое истолкование, как оно это часто делает. Однако и в последнем оно имеет свою долю участия, поскольку *знание* священного текста со всех возможных сторон необходимо имеет значение и для религиозного истолкования. Постольку и само научное исследование и его традиция ныне начинает входить также в состав общецерковного предания при уразумении Слова Божия. Невозможно научному исследователю начинать свою работу с себя самого, но он становится в ряд всех своих предшественников и *продолжает* их работу в неразрывной связи. Подобным же образом *уже невозможно* и церковному истолкователю в работе религиозного уразумения пройти мимо или игнорировать результаты объективного, нетенденциозного исследования, даже если он их не все принимает. Научное исследование наших дней дает возможность и заставляет *по новому видеть* священный текст, и в этом со всей очевидностью проявляется законность и неизбежность того, что может быть названо *научным преданием*, которое, впрочем, начинается с древнейших времен, по крайней мере с LXX толковников синагоги и св. отцов.

Итак, Церковь применяет в отношении постижения Слова Божия как общий самоочевидный принцип: *Священное Писание должно уразумеваться на основании Священного Предания.* Иными словами, в догматически-вероучительном понимании Слова Божия нужно стремиться быть в согласии с истолкованием Церкви, переданным от богопросвещенных отцов и учителей Церкви и от времен апостольских. После Своего воскресения Господь отверз Своим ученикам ум для уразумения писания (Лк. 24, 45), и он продолжает отверзаться Духом Св. в Церкви, и чрез то накопляется сокровищница церковной мудрости, которою не пользоваться было бы безумием. Этот же принцип ограничивает личный произвол тем, что ставит человека пред лицом Церкви, внутренно подчиняет контролю церковного предания, делает его не только лично, но и церковно ответственным. Практически это сводится к тому, что в случаях самоочевидных он не должен расходиться в своем понимании тех или иных основных событий или учений с церковным и в случаях менее очевидных должен стремиться сверять свои мнения с господствующим в церковном предании и должен сам искать такой проверки и согласия. Ибо един Дух, живущий в Церкви, и Дух этот есть дух согласия, а не разногласия. Этот принцип вовсе не исключает *личного* отношения к Слову Божию и личного усилия к его уразумению. Напротив, без такого личного к нему обращения Слово Божие остается закрытой книгой. Однако это *личное* должно быть не *своеличным*, но церковным, должно совершаться во внутреннем единении с Церковью и в живом чувстве этой сыновней связи в единой жизни единого Духа. И тогда стремление войти в связь с церковным преданием является естественной потребностью, вытекающей из личного свободного отношения, потому что свобода не есть своеволие и произвол, но любовь и согласие.

Практически это означает, что толкователю Слова Божия надо стремиться к тому, чтобы, изыскав свидетельства церковного предания, привести с ними в связь свое собственное мнение, поставить его в *контекст* церковного разумения. Научное изучение также стремится постигать всякий вопрос в его истории, и в

этом смысле наука также ищет для себя предания в истории. Однако история для нее является более внешним последованием событий, нежели внутренно единой манифестацией живущего в ней духа, более историей заблуждений, нежели свидетельством об истине. Тем не менее различие в отношении к преданию, существующее между разными исповеданиями, обычно преувеличивается. Даже то ограниченное принятие предания, которое фактически свойственно и протестантизму в связи с отрицанием некоторых частных преданий (которые иногда вовсе и не соответствуют общецерковному преданию), принимается за общее его отрицание. Так это и было с протестантизмом, который, исходя из отрицания примата римского папы, индульгенций и т.п., для себя вообще отвергнул предание. Это противоположение смягчится еще больше, если мы примем во внимание, что *фактически* церковное предание по тому или иному вопросу (напр. по экзегезе того или иного текста, напр., Мф. 16, 18) является обычно не внешним приказом (какие дает библейская комиссия в Риме), но скорее искомою величиною, которую должен найти и установить для себя испытующий. Ведь Священное Предание по тому или иному вопросу обычно не выражается в какомлибо общеобязательном постановлении церковном, подводящем итог борющимся мнениям (таковы постановления соборов), но содержит авторитетные мнения в различии их оттенков, а иногда и в противоборстве. Различие экзегезы, как и различие методов у церковных писателей, есть слишком общеизвестный факт, чтобы его игнорировать. И потому искание для себя связи и опоры в церковном предании означает скорее творческое его суммирование и внутреннее руководство, нежели принятие его как внешней нормы или приказа. В римской церкви, где папа есть живое церковное предание и его выразитель, такому творческому отношению к преданию места нет, потому что там смысл предания есть тот, который укажет папа, насколько и ему это доступно. В православии же, где такая авторизация предания папой отсутствует, верность преданию выражается в стремлении к согласию с духом церковного учения, насколько он явен в данном случае. Отсюда проистекает, во-первых, что

эта верность не устраняет свободы и творчества, но их даже предполагает, а во-вторых, оно не становится на место собственного разумения, присущего эпохе, не заслоняет и не угашает его собою, но только его собою оплодотворяет. Предание не буква и не закон, но единство в духе, верности и любви. Оно *естественно* для церковного сознания, и, напротив, противоестественным и противоцерковным является горделивый индивидуализм и эгоцентризм, не помнящий родства, из себя начинающий и собою кончающий, без вчерашнего и завтрашнего дня, атомизирующий историю церкви и духовную жизнь. Если Свящ. Писание дается нам Церковью и в Церкви, то и постижение его происходит *церковно*, т.е. в связи с церковным преданием, а не вне этой связи. Но при этом, однако, остается в полной силе, что Бог даровал и нам нашу собственную мысль. Эта наша собственная работа *не* совершена в прошлом. Иными словами, церковное предание не ставит голоса прошлого *вместо* голоса настоящего, прошлое в нем не убивает настоящего, но дает ему полную силу. Необходимость следовать церковному преданию и в нем искать себя самого, припадать к источнику единства церковного есть аксиома церковного сознания. Если Церковь *есть*, и Слово Божие дано Церкви, то является самоочевидным, что постижение истины дается нам именно как членам Церкви и требует от нас блюдения церковности. Верность преданию в разумении Слова Божия есть церковность.

Однако пора уже обратиться к общему догматическому вопросу: что же есть церковное предание?

III. О церковном предании

Наличие церковного предания вытекает из самотожества Церкви и единства живущего в ней Духа. Оно есть внешняя, феноменальная манифестация внутреннего, ноуменального единства Церкви. Оно должно быть понято, поэтому, прежде всего как живая сила, как самосознание единого организма, в котором включена вся его прежняя жизнь. В силу этого предание непрерывно и неисчерпаемо, оно не есть только прошлое, но и настоящее, в котором уже живет и

будущее. Образ живого предания имеем в отношении Ветхого и Нового Завета: Ветхий Завет не упраздняется, но исполняется Новым, но вместе с тем он его в себе и содержит — прообразовательно и уготовительно, как свое исполнение и свое будущее. И от Нового Завета к будущему веку, отделенному от нас Вторым Пришествием, струятся лучи, пронизывающие прошлое, настоящее и будущее, от сотворения мира и в нем человека и до «будет Бог все во всех».

Таким образом, предание не есть археология, которая тенью прошлого связывает настоящее, и не есть закон, но есть единство и духовная самотожественность церковной жизни, которая получает нормативное значение именно в силу этой самотожественности. И так как в каждом, живущем церковно, живет тот же дух, то и каждый не только касается предания, но и в меру своей церковности в него входит. Но мера церковности есть и мера святости. Поэтому святость есть внутренняя норма для определения того, что есть церковное предание. Она озлащает своим светом то, что является церковным преданием.

Извне Священное Предание выражается во всем, в чем печатлеется дух Церкви, и объем его в этом смысле неисчерпаем. В личное сознание каждого отдельного члена Церкви входит лишь капля из этого моря, крупица из этой сокровищницы. Однако здесь имеет значение не только количество, но прежде всего и качество. И свеча, зажженная от священного пламенника, в своем робком и дрожащем свете хранит это же пламя. И свечи, пылающие на свещницах в храме, многоединством своим сливающиеся в едином свете, содержат образ церковного предания, разлитого во всем теле Церкви.

Внутренняя жизнь Церкви, как церковное предание, имеет различные проявления, которые выражаются в памятниках письменности, монументальных, литургических, канонических, бытовых. Вся жизнь Церкви во все времена ее существования, насколько она запечатлена в памятниках, есть это церковное предание. Поэтому Священное Предание не есть книга, не заключенная в какой-либо стадии церковного развития, но всегда пишемая в жизни Церкви. Священное Предание *всегда* продолжается, и ныне не

меньше, чем прежде, мы живем в Священном Предании и его творим. И, вместе с тем, Священное Предание прошлого существует для нас лишь как настоящее, живущее в нашей собственной жизни и нами оживляется в призме нашего сознания. Однако есть между прошлым и настоящим то различие, что последнее для нас самих является текущим и неоформленным, еще творимым, между тем как предание прошлое предстает пред нами в кристаллизованной форме, доступной опознанию.

Область предания касается веры и жизни, вероучения и благочестия. Первоначальное предание является изустным, — Господь сам не писал, отчего все и преподал ученикам изустно, и первоначальная проповедь и научение также являлись изустными. Но с течением времени предание становится преимущественно письменным. Практика Церкви в общем составе предания выделяет наиболее существенные части и их облекает силою церковного закона канонов; их принятие и исповедание делаются обязательными для каждого христианина. Таковым минимумом предания в области вероучения для всех обязательным, но, конечно, отнюдь не исчерпывающим всего предания, Церковь делает то, что получило торжественное провозглашение и силу церковного закона на соборах, вселенских или поместных, как наиболее авторитетных собраниях церковных, являющихся для своего времени высшим органом церковной власти. Таким всеобщеобязательным исповеданием веры является никео-константинопольский символ веры, возглашаемый и на литургии (к нему присоединяются, хотя и с меньшим значением и без литургического употребления, апостольский символ и особенно т.н. символ Св. Афанасия), затем догматические определения семи вселенских соборов. Тот, кто не приемлет этого церковного предания, тем самым оказывается вне церковного устройства и жизни. Однако значение этих практических правил не может быть сравниваемо по важности с указанными догматическими определениями, потому что на многих из них лежит печать *исторической* обусловленности и ограниченности. Потому некоторые каноны просто отменялись другими позднейшими (чего не может случиться относительно догматических опре-

делений), иные же, хотя и формально не отмененные, выходят из употребления и перестают быть *живым* преданием Церкви, отходя в область церковной истории и археологии. Тем не менее на этих церковных законах, содержимых Священным Преданием, основывается церковное устройство и иерархический строй. В области богослужебной одинаково обязательную для всех силу закона имеет богослужебный устав, так, например, типикон, на основании которого регулируется вся богослужебная жизнь Церкви на протяжении всего церковного года. Типикон также не имеет такой неотменной силы, какую имеют догматические каноны, потому что и его требования применяются к условиям жизни и местности и сохраняют обязательную силу только в самых общих чертах. Принципиально возможно многообразие в церковнобогослужебном чине, которое до разделения церковного выражалось в существовании двух богослужебных обрядов, восточного и западного, при наличии восточной и западной литургий, как равночестных, между тем как такого различия не допускалось в отношении догматов. И когда такое различие появилось в вопросе об исхождении Св. Духа (filioque), оно повело и к церковному разделению. Весь порядок богослужения и тайнодействия представляют собой преимущественную область Свящ. Предания, притом не только писанного, но и устного, одинаково обязательного к руководству. Чрез богослужебную жизнь Церкви приобретают общеобязательность и такие догматы церковного вероучения, которые не находят себе места в числе вселенских соборов. Достаточно указать для примера почитание Богоматери в православии, учение о семи таинствах, практика почитания святых икон и мощей, учение о загробной жизни и многое другое, что догматизируется неприметным образом преданием чрез церковное богослужение, иногда вернее и сильнее, чем на соборах. (В частности, догматическое определение константинопольских соборов XIV в. относительно учения Григория Паламы о Фаворском свете, закреплено через богослужение второй недели Великого поста; напротив, постановления константинопольских соборов XVII в. относительно «пресуществления» св. Даров, не имеющие

литургического подтверждения, такого значения не получили.)

Руководящим правилом относительно церковного предания нередко выставляется максима Викентия Лиринского, что оно есть quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est. Однако этот принцип, последовательно проведенный, не может иметь того универсального значения, которое ему иногда придается. Во-первых, им отстраняется всякая возможность исторического возникновения новых догматических формул (хотя бы и тех же семи вселенских соборов), которые оказываются не соответствующими требованию semper. Столь же несоответственным представляется и требование, так сказать, количественной вселенскости: ab omnibus и ubique, ибо этим уничтожается возможность местного предания, которое может оказаться с течением времени всеобщим, а также и возможность такого положения вещей, когда истина церковная исповедуется не большинством, а меньшинством в Церкви (как было во времена арианских споров). И вообще, этим устранялась бы возможность всякого *движения* в церковном предании, которое есть само движение, церковная жизнь обреклась бы на неподвижность, а церковная *история* становилась бы излишней и недопустимой. Поэтому максима Викентия Лиринского, понятая *формально*, находится в полном несоответствии всей церковной действительности. Поэтому она может быть принята лишь в ограниченном и условном смысле, — всеобщей обязательности тех догматических истин, которые *уже* провозглашены в Церкви как таковые. Сюда относятся названные постановления семи вселенских соборов, отрицание которых действительно противоречит — прямо или косвенно — основному *камню* Церкви, исповеданию: Ты еси Христос, Сын Бога живого. Максима Викентия Лиринского должна быть соединяема с мудрым изречением блаж. Августина: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Последняя полнее выражает действительную жизнь предания, в которой всегда различается область достоверного, проявленного, и область еще непроявленного и в *этом* смысле сомнительного, проблематического.

Вне той части предания, которая фиксирована Церковью как lex credendi, или lex orandi, или же lex canonica, или ecclesiastica остается обширная область, касающаяся вероучения, а также и жизни Церкви, где предание не имеет такой отчетливости и представляет собой, до известной степени, искомое для богословского сознания и науки. К числу памятников церковного предания принадлежит, прежде всего, церковная письменность в самом широком смысле слова: творения мужей апостольских, отцов церкви, богословов; далее литургические тексты, зодчество, иконография, церковное искусство; обычаи и устное предание. Все это предание, являясь порождением единого духа, живущего в Церкви, при этом несет на себе и печать исторической относительности и человеческой ограниченности. В частностях своих оно допускает отличия, разноречия и противоречия. Последние не чужды, как известно, и творениям тех мужей, которых Церковь почитает как святых, и даже литургическим текстам, которые из всех видов предания имеют, может быть, наибольшую авторитетность. Эти данные предания подлежат переиздаванию, сопоставлению, уразумению. На основании памятников предания оказывается необходимым еще установлять то, что действительно может почитаться преданием Церкви. При этом и мера полноты этого постижения также может быть различна. Та или иная эпоха может обладать различной остротой восприятия в отношении к той или иной форме церковного учения. Итак, *объем* предания есть все, что может быть обретено и содержаться в живой Памяти Церкви. *Качество* церковного предания есть единая жизнь Церкви, движимая Духом Св. во все времена. *Жизнь* предания состоит в неиссякающем духовном творчестве Церкви, в котором выявляются глубины церковного самосознания.

Итак, церковное предание есть жизнь Церкви в прошлом, которое есть и настоящее. Это — божественная истина Церкви, открывающаяся в словах, делах и установлениях человеческих. Это — богочеловеческое тело Церкви, живущее в пространстве и времени. И менее всего это есть внешне принудительный закон, который составляет лишь малую часть предания. Но

это есть *внутренний* закон жизни Церкви, вытекающий из ее единства.

Но в церковном предании проявляется и запечатлевается не только неизменность и единство духа, живущего в Церкви, но и историческое его раскрытие. Как *богочеловеческое* единство, Церковь подлежит историческому развитию, имеет *историю*, и эта история не есть только внешнее пребывание в мире, но и внутренний процесс. Это ставит общий вопрос: имеет ли, может ли иметь Церковь историческое развитие, в частности догматическое развитие? И это есть вопрос о церковном предании как истории. С одной стороны, вопрос этот разрешается самим фактом, ибо совершенно очевидно, что догматы возникают в истории и, следовательно, Церковь имеет догматическое развитие. Первенствующая Церковь была сравнительно адогматична в сравнении с последующей эпохой вселенских соборов, и современная Церковь более богата и более обременена догматическим «депозитом», нежели древняя. Но, с другой стороны, Дух Св., пребывающий в Церкви, и вечная жизнь, им подаваемая, не знает ни ущерба, ни восполнения, и в отношении к этому существу Церковь самотожественна и не знает развития. Это кажущееся противоречие легко примиряется тем, что Церковь есть единство богочеловеческой жизни, и если божественное ее основание неизменно в своей полноте и самотожественности, то человеческая ее стихия живет и развивается во времени, имея не только облагодатствованную, церковную, но и свою собственную мирскую жизнь. Закваска Царствия Божия полагается в тесто, вскисающее по своим собственным законам. И церковно-историческое развитие состоит в выявлении, реализации в истории сверхисторического содержания, так сказать, перевода с языка вечности на язык человеческой истории, причем этот перевод, при неизменности содержания, отражает на себе свойства языка и эпохи. Он есть только более или менее адекватная форма для неизменного содержания. В этом переводе, который связан с человеческой историей, зреет исторический плод истины и совершается ее человеческое усвоение. В *этом* смысле можно и должно говорить о догматическом развитии, и, наоборот, является невозможным и внутренно противоречи-

вым застой или неподвижность в церковном сознании. Однако в этом же выражается и *человечность* этого догматического развития, как совершающегося в человеке и для человека в его историческом становлении, а вместе и в ограниченности каждой исторической эпохи. Из этой ограниченности и проистекает необходимость исторического развития. Догматические определения совершаются наличными средствами эпохи и отражают ее стиль и свойства: так, например, христологические споры и определения вселенских соборов совершенно определенно отражают на себе характер эллинского мышления и духа. Они суть, в известном смысле, перевод основной истины христианства на эллинистический язык. Подобным же образом, современные догматические споры, например, в экклезиологии, сильно тронуты духом нового времени и его философией, в частности особенностями латинского мышления. Это значит, что догматические формулы в *своем выражении* имеют исторически обусловленный, или, как теперь говорят, прагматический характер. Этот их прагматизм не уменьшает их значения по содержанию, но он включает в себя их историческую обусловленность, связанную с наличием и неизбежностью исторического развития Церкви. Догматы рождаются из потребности по новому или с новой стороны осознать и осмыслить данность церковного опыта. Поэтому принципиально возможность новых догматических определений неисчерпаема, и фактически в церковном самосознании всегда зреют новые догматические мысли и определения, хотя, однако, являются и самотожественными в отношении к единой божественной истины Церкви, которая находится вне и выше истории.

Итак, надо прежде всего различить, в чем церковное предание остается всегда единым и не допускающим ничего нового. Неизменен и всегда себе равен Дух Божий, живущий в Церкви, и не изменяется Христос. Но, с другой стороны, надо и ясно понять неустранимость догматического развития в раскрытии церковного самосознания, хотя разные его выражения имеют лишь церковно-историческое происхождение и прагматический характер. Это признание прагматизма (или, что то же, историзма) в догматическом разви-

тии, а следовательно, и в догматических формулах, — которые делаются, хотя и для всех времен, однако на языке своей эпохи, — не умаляет значения догматов и не вносит в их разумение общего исторического релятивизма, в силу которого догматы могут не только возникать, но и устаревать или отмирать. Релятивизм относится не к содержанию, а к форме. Что же касается содержания, оно входит в единство и самотожественность церковного предания и является неотменным и, в этом смысле, безошибочным и, так сказать, абсолютным. Но абсолютизируя содержание, нельзя абсолютизировать и форму, хотя и следует видеть высшую целесообразность и предустановленное соответствие между данной, именно, формой и содержанием. В частности, например, греческая философия явилась такой наиболее совершенной формой для христологии, античные традиции в искусстве положили основание иконографии для изображения божественной благодатной жизни в человеческом естестве. И этот прагматизм формы не является препятствием для той особой боговдохновенности, которою отмечены, по вероваанию Церкви, напр., догматические определения вселенских соборов. Надлежит вспомнить, что и Слово Божие имеет свою историческую оболочку, принадлежа, как памятник, определенной эпохе и неся на себе ее черты, и это, однако, не мешает его боговдохновенности. Однако неверно было бы и отожествлять догматические формулы церковного предания, имеющие церковно-историческое происхождение, со Словом Божиим, в себе имеющим свою безотносительность и вечность. Если, например, мы будем прослеживать тринитарные формулы в церковной письменности, мы убедимся, что, имея в виду одно и то же содержание, отдельные церковные писатели, притом авторитетные, дают ему столь приблизительное и неточное выражение, которое мы можем понять и принять только исторически. Конечно, в этом отношении возвышаются, как горные пики, догматические определения вселенских соборов, однако же и они, для правильного уразумения их содержания, требуют также и исторического комментария. Все церковное предание состоит из таких относительно-абсолютных, прагматических, исторически обусловленных выражений единой жизни

Церкви. Это означает, что оно должно быть всегда *исторически* постигаемо в своем выражении и *изнутри* опознаваемо в своем единстве. И это означает также, что оно никогда не заканчивается, но продолжается, пока продолжается история. А потому и наша собственная эпоха, и наша собственная жизнь есть продолжающееся предание, поскольку она протекает в единстве церковном, в единении предания. Отсюда следует далее, что церковное предание, для того чтобы стать таковым, реализоваться для нас, должно быть *живым преданием*, которое становится таковым при наличии нашего собственного жизненного его восприятия. Но для этого оживления предания в нас требуется собственное вдохновение, соответственное напряжение духовной жизни. Церковное предание, иными словами, есть не статика, но динамика, оно оживает для нас в огне нашего собственного воодушевления. Книжники и фарисеи всех времен хотят обратить предание или в мертвую археологию, или внешний закон и устав, в мертвящую букву, которая требует себе подчинения. Но не это законничество есть сила предания даже тогда, когда подчинение ему имеет силу закона, а внутреннее его приятие чрез духовное в него вхождение. Нет ничего ошибочнее, поэтому, распространенного на западе представления, что восточная церковь, как церковь предания, застыла в неподвижности внешнего ритуализма и традиционализма. Если бы даже это и имело место там или здесь, это означало бы частичную немощь, местный упадок, но не выражало бы существа предания, которое состоит именно в живом, неисчерпаемом потоке церковной жизни, и опознается чрез свою собственную творческую жизнь. Предание должно быть в этом смысле *творческим*, и иным оно и не может быть, потому что чрез творчество собственной жизни оно оживает для нас во всей своей силе и глубине. Но это творчество не есть своеличное, индивидуалистическое, а церковное, кафолическое самосвидетельство Духа, живущего в Церкви. Церковное предание содержит в себе церковную истину, насколько она раскрыта и преподана как руководство для жизни в Церкви. Хотя оно в своих обнаружениях продолжается и теперь, но для каждого данного времени ему присуща та безошибочность и достаточность

(infallibilitas et irreformabilitas), которая вообще свойственна Церкви. *Безошибочность*, о которой, хотя и без должной ясности, говорится в Ватиканском догмате, есть ничто иное как особое *качество* истинности жизни или жизни в истине, которое свойственно Церкви, и этой истинной жизни соответствует и истинность догматического самосознания Церкви. Таким образом, это не есть теоретическая, отвлеченная безошибочность, в качестве критерия знания, которого ищет гносеология и за который ее принимает католическая догматика, но свидетельство о практической истинности жизни по силе данного догматического самосознания, и лишь из этой практической истинности проистекает и истинность догмата как предмет познания. Primum vivere, deinde philosophari. И в этом смысле вся церковная жизнь есть единая истина, как бы ни различались догматические ее формулы. Она едина как во времена первохристианства, когда вся догматика Церкви исчерпывалась исповеданием Ап. Петра, как в эпоху вселенских соборов с их сложным богословием, так и в еще более сложные времена наших дней. Ересь не есть теоретическая погрешность в догматике, но повреждение этой истинной жизни, из которой следует выпадение из единства церковного и в догматическом сознании. Достаточность же или полнота церковного предания означает не то, что оно не может быть восполнено как законченное, но что преподаваемое Церковью учение является всегда достаточным для истинной жизни или для спасения.

Каждая эпоха в истории Церкви полна для себя, не дефективна, не испытывает нужды в чем-либо существенном для жизни в Боге, для спасения. И безошибочность, и полнота суть лишь выраженное иными словами свидетельство, что Церковь содержит истинную жизнь, есть «столп и утверждение Истины». И силой этой жизни она постигает саму себя чрез предание. Единством жизни установляется единство предания, а единством предания установляется единство веры, которою свидетельствуется, прежде всего, единство церковное. Однако не является ли церковное предание в своей неопределимости и неисчерпаемости чем-то расплывчатым, неуловимым, между тем как

единство веры, полагаемое в основу единства церковного, должно быть определенным и конкретным; и как относится одно к другому, — исповедание веры ко всему церковному преданию? Первое есть краткое выражение того, что содержится во втором. Оно совершается Церковью чрез ее органы — будут ли это церковные соборы или органы епископской власти — и в таком виде получает силу церковного определения, которому присущи безошибочность и достаточность, свойственные Церкви[1]. *Как* устанавливается это исповедание, это вопрос факта. Но здесь содержится и принципиальный вопрос о том, каков орган этого безошибочного суждения и имеется ли он в Церкви. Это приводит нас к вопросу об иерархии в Церкви.

(1) В новейшее время появилась идея «символических книг» или исповеданий православия, которые, подобно символическим книгам в протестантизме, излагали бы, так сказать, догматическую конституцию или основной закон Церкви. Отдельные акты, называемые этим именем (послание восточных патриархов, православное исповедание и пр.), могут иметь большую или меньшую авторитетность, но, тем не менее, по существу они *не* являются «символическими книгами», которым нет места в православии. Если бы они были, то они должны были бы заменить собою и упразднить живое церковное предание, которое они хотят выражать. Символические книги в протестантизме представляют род учредительных хартий, на основании которых *возникают* новые церковные общества, которые не только не имеют для себя церковного предания, но и прямо его отрицают. Они и являют собой, строго говоря, начинают церковное предание для протестантских обществ. Очевидно, в *таком* смысле символические книги несвойственны православию, и то, что известно под этим названием, есть просто ответ православных иерархов протестантам или самоопределение, данное православием в *отношении* к данному исповеданию, т.е. прагматически — в определенном историческом контексте, и они могут подлежать пересмотру.

О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ

В I Кор. гл. 12-й ап. Павел развивает мысль, что Церковь есть тело Христово, состоящее из *разных* членов, причем, хотя все члены являются равноценными как члены одного тела, однако они имеют между собою различия по своему месту в теле, потому и дары различны, при единстве Духа, различны и служения. Здесь устанавливается общий принцип иерархического церковного строения общества, как вытекающий из высшей целесообразности строения духовного организма и изволения Божия. Иерархическое начало, не отрицающее, но осуществляющее всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу. Иерархична — в разных направлениях — была ветхозаветная церковь, и начало новозаветной иерархии положено самим Господом, призвавшим 12 апостолов и сделавшим их таинниками Его учения и свидетелями Его жизни. Каждый из апостолов был лично призван Господом к апостольскому служению и чрез то приял звание апостольское, но при этом и вся двенадцатерица апостольская составляла некоторое замкнутое единство, апостольский собор, который после падения Иуды был восполнен до 12 новым избранием (Д. А. I, 15-26). В пределах 12-рицы Господь делал иногда различия, избирая трех или четырех (Петра, Иакова, Иоанна, а иногда еще Андрея), для присутствия на горе Преображения, или к месту моления в саду Гефсиманском. Из них Он выделил лично двух: ап. Петра, который является как бы первостоятелем апостольского собора, ибо он отвечает от имени всех апостолов в исповедании на пути в Кесарию Галилейскую и вообще является как бы старшиной апостольским, и «возлюбленного ученика», который — на осно-

вании личной близости своей — имеет наибольший доступ к Господу на Тайной Вечери и усыновляется Им на кресте Деве Марии[1]. Конечно, этим выделением не устраняется их равноапостольность, как это делает католическая доктрина относительно апостола Петра в учении о примате, но этим вносится начало организованности в пределах взаимоотношений апостольского лика, иерархическое строение даже в апостольской иерархии, предобразующей иерархические взаимоотношения равного в себе епископата (и эту черту можно видеть в выделении «Иакова, Кифы и Иоанна, почитаемых *столпами*» (Гал. 2, 9) у ап. Павла). Строение апостольского лика, при всем равенстве его членов, можно уподобить вселенскому епископату, в котором, наряду с обычными епископами, есть и патриархи, а между последними выделяются несколько первенствующих или один первый — конечно, по чести, а не по сану. Господь не только отметил апостолов Своим избранием, но и особо освятил их Своей первосвященнической молитвой (Ио. 17) и ниспосланием им Св. Духа чрез дуновение, сообщив им власть разрешать грехи (Ио. 20, 22-3). Нарочитым же посвящением их явилось сошествие Св. Духа в виде огненных языков, которые «почили по одному на каждом из них» (Д. А. 2, 3). В лице апостолов самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа. Апостолы чрез свое посвящение, конечно, не сделались равными Господу или Ему подобными, викариями Христа или вице-Христами, ни в лице одного ап. Петра, как учит католическое богословие, ни в лице 12-рицы. Господь сам невидимо живет в Церкви как ее глава и, после Своего вознесения на небо, пребывает с нами «всегда, ныне и присно и во веки веков»; и полномочия апостольской первоиерархии совсем не в том, чтобы быть викариатом Христа, но чтобы сообщать дары, нужные для жизни Церкви. Иными словами, апостольская иерархия установлена силою Христовою и волею Христовой, но она не есть — ни в лице отдельного первоиерарха (папы), ни в своем соборе — заместительница Христа на земле. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями

(1) См. мою работу: Петр и Иоанн, два первоапостола.

Христа, получившими от Него полномочия и приявшими Духа Св. для своего служения. Это служение состоит, прежде всего, в проповедании «очевидцев Слова», «свидетелей» (Д. А. 1, 2) боговоплощения, в низведении Св. Духа на вновь крещаемых и поставлении должностных лиц, как бы они ни назывались. Одним словом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, а вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства. Наряду с 12-рицей существовали и еще апостолы, но иного, так сказать, низшего звания: сюда относятся уже поименованные в Евангелии 70 апостолов, а также и «апостолы», которые упоминаются в апостольских посланиях, кроме 12-рицы. На первом месте стоит, конечно, сам ап. Павел, высшее апостольское достоинство которого, равное 12-рице, свидетельствуется им самим и признано другими апостолами, но сюда же относятся и те, которые вообще видели воскресшего Господа (I Кор. 15, 5-8) (Варнава, Силуан и Тимофей, Аполлос, Андроник и Юний). Однако это апостольство (которое в *Дидахе*, памятнике конца I века, имеет уже значение преимущественно проповедников, переходящих из места в место) существенно отличается от первоапостольства, от 12-рицы, содержащей в себе полноту даров, а главное, облеченной своими полномочиями и посланной на «свидетельство» самим Христом. Однако эта 12-рица апостолов, призванных Господом, к концу I века вымирает, и последний из апостолов, после всех еще остававшийся на востоке, был «старец» Иоанн. Прекращается ли в Церкви сила апостольского служения с этой смертью апостолов? В известном смысле — *да*, прекращается, осуществив свое призвание, положив основание новозаветной церкви и проповедав Евангелие «в концы вселенной».

Апостольство в полноте своих даров не имеет и не может иметь своего продолжения, и римская идея о том, что ап. Петр продолжает существование в лице папы, есть произвольный догматический вымысел, который ничем не может быть подтвержден. Римский епископ есть преемник апостольства не в большей мере, как и все другие епископы, т.е. в точном смысле он и вовсе не является преемником. Апостольские дары и полномочия суть *личные*, и их Господь давал

поименным избранием. Притом апостольство есть соединение различных харизматических даров, которого, как такового, — не фактически, но в силу установления — мы не имеем ни в каком из иерархических полномочий, ведущих свое происхождение от апостольского преемства. И тем не менее апостольство не ушло из мира без преемства своего служения. Апостолы передали то, что они могли передать и что могло быть воспринято. Кроме личного апостольского достоинства, которое непередаваемо, они передали те дары, которые или присущи христианам лично, или же Церкви, как обществу. Они передали *всем* верующим благодатные дары Духа Св., которые они сводили чрез рукоположение, и тем сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (I Петр. 2, 9), но преподание этих даров они определили чрез посредство ими установленной иерархии, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве. После апостолов сообщение благодатных даров Св. Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т.е. епископата с пресвитерами и диаконами. Уже с конца I и начала II века, в творениях св. Игнатия Богоносца, Иринея, еп. Лионского, Тертуллиана, а позже, к III веку, еп. Киприана, высказывается та же общая мысль, что Церковь собирается около епископа, епископ же существует преемством апостольского рукоположения, которое есть божественное установление. В отдельных случаях указываются примеры непрерывности этого апостольского преемства (кафедры Римская, Ефесская, Иерусалимская и др.). Исторически нельзя указать, где, когда и как установлена апостолами иерархия в том виде, как она теперь существует, т.е. трех степеней епископов, пресвитеров и диаконов. Первые десятилетия I века, напротив, хранят об этом полное молчание. Или же когда мы находим упоминания об иерархических званиях, то ясно, что в них или имеется в виду нечто иное, чем теперь, или же отсутствует та ясность различения и соотношения между тремя степенями священства, которая теперь нам присуща (Д. А. 20, 17, 28; Тит. I, 5-7; I Тим. 3, 2, 5, 7; I Пет. 5, 1-5). Во всяком случае, если и встречаем у апостолов упоминание об епископах и пресвитерах, то в таком виде, что не может служить

прямым доказательством существования степеней священства в нашем смысле.

Доказать для первого века существование трехстепенной иерархии, в нашем теперешнем смысле, едва ли возможно, да и едва ли необходимо. Та картина, которую мы имеем в I Кор. 12, 14, скорее соответствует состоянию еще не оформленной жизни, изобилующей вдохновениями и отличающейся всеобщим развитием духовных даров, причем, однако, харизматики находят естественное возглавление и руководство в апостолах. Не может быть также сомнения, что апостолы поставляли (хиротонисали) предстоятелей общин, которые назывались епископами, пресвитерами, просто предстоятелями (*προϊστάμενοι*), иногда ангелами церквей (Апокалипсис), не говоря о диаконском служении. Бесспорно лишь общее наличие иерархии около апостолов, и при апостолах, и нельзя допустить, чтобы ее возникновение явилось плодом только «*естественного*» развития общинной организации, а не было вместе с тем и исполнением прямой воли Господа. Но то же самое приходится думать и по поводу того факта, что к началу II века и в Малой Азии (послания еп. Игнатия), и в Риме (послание папы Климента, творения св. Иринея) оказывается на лицо «монархический» епископат, т.е. возглавление поместных церквей епископами, как единственно бесспорными харизматиками, а около них собирается пресвитериум и диаконат. Догматическое выражение этого порядка дается еще неустойчиво и сбивчиво, иногда односторонне преувеличенно (как у св. Игнатия Богоносца), но уже на лицо и самый факт, и сознание этого факта. Этот переход от неупорядоченного, всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатом во главе остается исторически неуловимым и представляет загадку для историков. В религиозном смысле он также понимается иногда в протестантизме как род духовной катастрофы или всеобщего грехопадения, вследствие которого аморфные экстатические общины повсеместно заражаются «институционализмом», усвояют формы государственной организации и возникает «церковное право» (Проф. Зом.). Здесь проявляется характерное для протестантизма нечувствие единства Церкви и церковного предания, благодаря чему и возникает и мнимая загадочность, и мнимая трудность.

Вследствие этого нечувствия делается вывод о том, что здесь имеется внутренний разрыв между I и II вв. А это мнение ведет к религиозному абсурду, именно будто существование Церкви в подлинном, свободном от иерархической организации виде только и могло продержаться всего несколько десятилетий, после чего Церковь внезапно покрылась иерархической проказой и перестала быть уже сама собой на протяжении полуторатысячелетия, до тех пор пока, наконец, столь же внезапно Церковь не освободилась от этой проказы и не восстановилась в подлинном виде в антииерархическом протестантизме. Не может быть более окказионалистического и просто абсурдного представления об истории Церкви, и только реакцией борьбы с католическим империализмом может объясняться такая странная аберрация исторического зрения.

Иерархия с естественной необходимостью возникает в Церкви — как епископат с зависимым от него пресвитериумом и диаконатом, — и ничего не может быть понятнее необходимости ее возникновения. Благодать Св. Духа, сообщаемая Церкви, не есть субъективное вдохновение того или иного лица, которое может быть или не быть, но есть объективный факт жизни Церкви, есть всегда и непрерывно и неотъемлемо действующая сила всемирной Пятидесятницы. Огненные языки ее, сошедшие на апостолов, пребывают в мире и всегда преподаются преемственно от апостолов, их приявших. Апостольский лик явился иерархическим приятелищем и посредством для передачи сионских языков, этих благодатных даров Церкви, и для этой цели необходимо и неустранимо после смерти апостолов их преемство в харизматиках, но определенным, для всех бесспорным, и неслучайным путем, т.е. чрез правильное преемство иерархии, которая, если выразить терминами сакраментального богословия, действовала бы не opere operantis (хотя и не без него), но opere operato. Для такого посредства была уже готовая и богоустановленная форма в ветхозаветном священстве, которое, по толкованию послания к Евреям, явилось прообразом новозаветного. Однако последнее отнюдь не является простым продолжением ветхозаветного священства, но вновь возникает от Великого Архиерея, — не по чину Аарона, но по чину Мельхиседекову. Этим первосвященником является Господь

И. Христос, приносящий Отцу в жертву не кровь овчую, но самого Себя, «кровь Нового Завета», Сам жертва и жрец, «приносяй и приносимый». И Он есть глава и начало новозаветного священства. Он рукоположил Своих апостолов еще до Вознесения, вдунув в них Духа Св., со словами: «приимите Дух Свят», причем рукоположение это получило свою полную силу лишь по Вознесении, при сошествии Св. Духа. Присутствие самого Христа на земле, естественно, делало излишним и невозможным существование иерархии *кроме* Него, но столь же невозможно было и возникновение ее *помимо* Него и без Его повеления. Апостолы же, как первоиерархи, передавали эти свои *иерархические* полномочия, насколько они имели не личный, но общий характер, своим преемникам. Это преемство, очевидно, в силу апостольского же установления, которого мы хотя и не можем непосредственно констатировать, но не можем и не признать, после некоторой неопределенности и колебания, ко II веку, оформилось уже по типу ветхозаветного священства, хотя и уже отличного от него. Для Церкви, которая живет единством предания, это установление апостольского преемства иерархии имеет аксиоматическую очевидность. Предание остается единым и имеет одинаковую силу, но проявляется в известные формы или установления уже с первого века, или же со второго, или с пятого, или с XX века, если только это новое содержит в себе не отрицание, но раскрытие уже предзаложенного в предании и ему во всяком случае не противоречит. И напротив, разрушение или отвержение имеющегося в общецерковном предании есть разрыв и духовная катастрофа, которая обедняет, искажает церковную жизнь, лишая ее присущей ей полноты. Такое значение имеет упразднение иерархии апостольского преемства в протестантизме. Оно лишило чрез это протестантский мир тех даров Пятидесятницы, которые преподаются в церковных таинствах и священнодействиях чрез иерархию, получившую свои полномочия чрез посредство апостолов и их преемников. Протестантский мир чрез это уподобляется тем христианам, которые хотя и крестились «во Имя Иисусово», но не приняли Св. Духа, низводимого чрез руки апостолов (Д. А. 19, 5-6). Конечно, «не мерою дает Бог духа», и те, которые крещены крещением Христо-

вым во Имя Св. Троицы, уже имеют в себе залог Св. Духа, ибо Он «дышит, где хочет», и нельзя совершенно исключать прямого и непосредственного действия Св. Духа на человека как бы силою новой или, вернее, продолжающейся Пятидесятницы. Однако об этом можно прибавить еще и то, что «никто не знает, когда приходит Дух и когда Он уходит». Христос же установил по воле Своей, что существуют в Церкви и определенные, ведомые пути приятия даров Св. Духа (как в описанном случае низведения Св. Духа чрез руки апостолов), и таким путем являются церковные таинства, совершаемые священством апостольского преемства. Факт этой преемственности и непрерывности рукоположений, который не подлежит оспариванию, по крайней мере с начала II века, сам по себе уже достаточно свидетельствует об его богоустановленности. И он одинаково не может быть оспариваем ни для восточной, ни для западной церкви, и непрерывность иерархического преемства очень рано (со II в.) начинает приводиться в доказательство подлинности епископата (св. Ириней), в борьбе с иллюминатами, монтанистами и гностиками, выдвигавшими силу самочинного пророчества против регулярного священства. Эта непрерывность апостольского преемства есть объективный факт, который ничем не может быть заменен или восполнен там, где он отсутствует или даже только покалечен. Конечно, силу этого рукоположения нельзя понимать в магическом смысле. И священство имеет силу только в единении с Церковью и, притом, в Церкви, а не над Церковью и не в отрыве от нее, где оно свою действительность утрачивает. Тем не менее *объективность* этого факта, которую не может заменить никакая личная духовная одаренность, не может быть восполнена в случае отсутствия иначе, как только чрез законное рукоположение.

Отрицание преемственной иерархии в протестантизме основывается на идее всеобщего священства и на общинном избрании. Но первая идея сама по себе вовсе не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу: факт всеобщей облагодатствованности христиан и, в *этом* смысле, всеобщего священства совершенно не противоречит существованию нарочитого священства или иерархии. Оно не только с последним совместимо, но даже составляет условие его

существования. Ибо, конечно, иерархия не может возникнуть и существовать в обществе безблагодатном (напротив, в нем она теряет свою силу, как в случаях отпадения целых общин в ересь или раскол). Но дары различны, и служения различны, и как могут существовать разные степени священства в пределах иерархии, так же может и должно существовать различие между иерархией и народом и при наличии всеобщего священства. Также неправильно противопоставлять избрание общины рукоположению, как нечто его заменяющее или его исключающее. Совсем наоборот, избрание общины, в качестве предварительного условия, вполне совместимо с признанием решающего значения за рукоположением. Человеческое же избрание или желание, одно само по себе, не может возместить божественного акта рукоположения. И выборный чиновник общины от этого избрания не делается иерархом, не приобретает власти иерархической, не становится харизматиком. Иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает.

Таков общий смысл исторического факта замены неупорядоченного харизматизма первенствующей церкви в век апостольский преемственным, регулярным харизматизмом апостольского предания. Иерархию в Церкви нужно понять именно как закономерный, регулярный харизматизм определенного назначения, в частности для таинственного сообщения благодатных даров, преемственности благодатной жизни. Вследствие этой урегулированности, связанной с внешним фактом преемственности иерархии, последняя, не теряя своего харизматизма, становится и *учреждением*, и в жизнь Церкви, постольку, внедряется институционализм («церковное право»). Однако этот институционализм имеет совершенно особую природу, которую и необходимо точно обозначить.

Что такое иерархия в христианской церкви? Прежде всего и существеннее всего она есть власть совершения тайнодействия, а постольку и сама в себе она является носительницей этой таинственной сверхчеловеческой и сверхприродной силы. По свидетельству ранней письменности (напр., у св. Игнатия Богоносца, у мужей апостольских), епископ является именно со-

вершителем Евхаристии, и только та Евхаристия является действительной, которая совершается Епископом. Таинство преломления хлеба сразу заняло первенствующее место в христианской жизни и сделалось организующей силой в Церкви, в частности и для иерархии. После Пятидесятницы верующие пребывают «в учении Апостола, в общении и преломлении хлебов и в молитвах» (Д. А. 2, 42), и центральное значение Евхаристии в жизни Церкви свидетельствуется в разных памятниках письменности I и II веков. Естественно, что первыми совершителями Евхаристии являются апостолы, а также харизматики, предстоящие (*προϊστάμενοι* и пророки «Дидахе»), ими поставленные, но в после-апостольский век совершение таинства Тела и Крови становится делом епископов, а постепенно сюда присоединяются и другие таинства, вошедшие в употребление в Церкви.

Итак, иерархия в виде епископов и зависящего от них клира возникает, прежде всего в качестве носителей власти тайнодействия, в силу сакраментального харизматизма. Последний, образуя основу таинственной, благодатной жизни Церкви, должен был получить для себя постоянных носителей. В современном богословии это назначение иерархии определяется как производное от первосвященнического служения Христова: Христос есть Архиерей, возглавляющий небесные иерархии и все земное священство. Но власть тайнодействия, как сосредоточивающаяся в личности иерархов, естественно и неизбежно становится вообще организующим началом церковной власти и, в конечном счете, основанием «церковного права». Епископ, как носитель полноты харизматической власти, естественно и неизбежно становится средоточием, к которому тяготеет вся жизнь церковной общины, ибо от него она зависит в самом существенном отношении. Из этого становится понятной логика церковной мысли первых веков от св. Игнатия Богоносца до св. Киприана, что episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopa. Из этого общего *харизматического* основания в истории Церкви развивается дальнейшее каноническое право, определяющее права епископа в Церкви, а далее и взаимоотношение различных епископов. Епископ, по установившимся правилам церковным (Ц. прав. I всел. соб., I апост. прав.), рукополагается или всеми еписко-

пами области, или по крайней мере двумя — тремя. По мере распространения Церкви естественно возникает вопрос о взаимоотношениях епископов разных церквей в пределах одной страны, или что то же, в пределах национальной церкви. Появляется различие между епископами на основании их канонических полномочий, возникает различие в авторитетности отдельных кафедр и в отношении канонических полномочий, которые в римской церкви сосредоточиваются всецело в папском примате. На протяжении веков вселенскими и поместными соборами регулируются эти взаимоотношения, в настоящее время отражающие в своей сложности это многовековое различие. Оно, однако, не изменяет того основного факта, что, будучи канонически различны в силу исторических и фактических взаимоотношений, *епископы харизматически совершенно равны*, и между ними нет сверхепископа episcopus episcoporum, каковым римская церковь почитает папу.

Для того чтобы оценить по существу природу церковной, т.е. епископской, власти, все время нужно иметь в виду ее особенности, проистекающие из природы церковного общения. Хотя и часто говорится о «монархическом» епископстве, причем это государственное определение порою и находит оправдание в личном властолюбии отдельных епископов, однако надо помнить, что церковная власть имеет иную природу, чем государственная, как власть *духовная*: она и больше и выше всякой светской власти, как простирающаяся на душу человека, но в силу этого духовного своего характера она есть прежде всего служение, по слову Господа: «цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются. А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22, 25). Епископ в осуществлении своей власти действует с церковью, но не *над* церковью, которая есть духовный орган любви: согласие с Церковью и единение с нею составляет самое условие бытия епископа. Это единение не может быть выражено в таких терминах государственного конституционного права, как, напр., народоправство или ограниченная власть конституционного монарха, за неприменимостью здесь правовых категорий. (Церковное право, если и есть право, то во

всяком случае sui generis). Епископская власть может быть и абсолютнее власти абсолютного монарха, но может и совершенно растворяться в единении с народом. Руководящей нормой является здесь пример иерусалимской церкви в ее отношении к апостолам, как первоепископам. Несмотря на всю полноту своей действительно сверхепископской власти (поскольку она, включая в себя всю полноту епископства, имеет еще и личные апостольские полномочия), апостолы все существенные вопросы решают с народом: ап. Петр обращается ко всему Иерусалимскому братству (*ἄνδρες ἀδελφοί* Д. А. 1, 15-16) для избрания 12-го апостола вместо Иуды. «И поставили двоих и помолились, и сказали... и бросили о них жребий» (1, 23, 24, 26), — во всех моментах этого избрания апостолы пребывают в единении с народом. То же самое и при избрании семи диаконов: апостолы созывают «множество учеников», к которому и обращаются об избрании семи диаконов. «И угодно было это предложение всему собранию... и избрали... их поставили...»; апостолы же рукоположили — «помолившись, возложили на них руки» (Д. А. 6, 3-6). Община («обрезанные») обратилась с упреком к ап. Петру о принятии необрезанных дома Корнилия, и он успокоил ее своим рассказом об особом откровении, ему бывшем. «Церковь Иерусалимская» посылает Варнаву в Антиохию (11, 22). Наконец, апостольский собор, на котором Павел и Варнава были приняты в Иерусалиме «Церковию, апостолами и пресвитерами» и возвестили им о своей проповеди среди язычников, то «апостолы и пресвитеры» (*οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι*), здесь в общем смысле старейшин, собрались на соборе (15, 6). Тогда апостолы и пресвитеры вместе со всею Церковию рассудили, избрав из своей среды двух мужей, послать их в Антиохию вместе с Павлом и Варнавой, написав и вручив им следующее: «*апостолы и пресвитеры и братия*... мы услышали... собравшись, единодушно рассудили...» «угодно Духу Св. и нам не возлагать на вас бремени» (15, 25, 28). Образ первого вселенского апостольского собора дает норму епископской власти в церковном народе и с церковным народом. И если исторически нам известно, что вселенские и многие поместные соборы обычно состояли преимущественно из епископов, то в этом не следует видеть новую

каноническую норму, отменяющую апостольский собор и дающую власть епископскому сословию, как таковому, *над* церковным народом и *без* народа. Этот факт надо понимать не столько как проявление власти епископа *над* церковью, сколько как представительство *чрез* епископов возглавляемых ими церквей, с которыми они пребывают в единении. И при этом является скорее вопросом факта и, так сказать, технического удобства, нежели принципа, что на соборах фактически не присутствуют «пресвитеры и братия», бывшие на Иерусалимском соборе. Впрочем, они и фактически присутствовали, напр., на Московском Всероссийском Соборе 1917-18 г., который состоял из епархиальных, т.е. имеющих единение с паствой, епископов, священников и мирян и в этом своем составе точнее отображал каноническую норму Иерусалимского собора, нежели даже соборы вселенские. Трудность прибытия на последние — по тогдашним средствам сообщения — достаточно объясняет их односторонне иерархический состав, если, впрочем, не считать, что и народ церковный там был представлен царем или его чиновниками. Разумеется, в римском католичестве присутствие одних епископов на соборе составляет уже норму, п.ч. там иерархия понимается в гораздо большей степени как власть над церковью, возглавляемая монархом-папой. Мы не знаем в истории апостольских времен ни одного факта, когда бы апостолы поступали как единоличная власть над церковью и без церкви. Напротив, если мы имеем проявление *личной* силы апостольской, — в чудотворении, то она не связана с их преимуществами как носителей церковной власти, но принадлежит им как дар апостольского служения. Поэтому же и теперь церковному народу принадлежит своя доля участия в избрании епископов, в чем и выражается духовное единение клира и мирян: народ принимает участие даже в рукоположении, хотя и совершаемом епископом, ибо в соответственный момент провозглашает свое ἄξιος. «Никто да не поставляется — пишет папа Лев Великий — против воли и желания народа, чтобы народ, пережив принуждение, не возненавидел и не стал презирать нежелаемого епископа» (Epist, ad Anast. 84).

Для того чтобы правильно понять иерархическое начало в Церкви, необходимо иметь в виду не только

неотъемлемые преимущества иерархии, но и столь же неотъемлемые преимущества *мирян*. Миряне отнюдь не представляют собой лишь пассивный объект управления, с единственной обязанностью повиновения иерархии, харизматически пустое место, которое всецело заполняется иерархией. Мирянство можно рассматривать также как некий священный сан, облекающий его носителей достоинством христианского звания: «народ Божий, царственное священство». Эта идея хотя и утрируется в протестантизме вплоть до полного отрицания иерархии, однако не может и не должна быть умалена в своем значении. В качестве христиан, приявших крещение и дар Св. Духа в миропомазании (которое можно рассматривать и как род рукоположения в христианское звание), и миряне являются харизматиками, хотя и в ограниченном смысле, в частности, даже и в области священно- и тайнодействия. Они могут, в случае нужды, совершить крещение чрез троекратное погружение во имя Св. Троицы, которое является действительным[1]. На этом основании Церковью крещение почитается действительным и в обществах, утерявших священство и отвергающих иерархии. Но и помимо этого, ведь и всякая частная молитва, которая составляет право и обязанность каждого христианина, есть также священнодействие, в котором он является священнослужителем в храме своей души, а также для своих собратий в том случае, если молитва является не единоличной, но коллективной. По крайней мере в этом смысле можно расценивать общественное богослужение обществ, упразднивших священство. Это есть хотя и не тайнодействие, но все же общая молитва. Наконец, и при совершении таинств, совершаемых только священством, в частности даже Евхаристии, миряне имеют свою долю участия, которая внешне выражается в их ответах на молитвы и возглашения священника, внутренно же она столь значительна, что священник, строго говоря, не должен совершать таинства *один* без народа. Иными словами,

(1) Напрасно распоряжениями отдельных пап в католичестве действительность крещения, совершенного по установленной форме, распространяется и на нехристиан; чрез это совершительная сила связывается только с формой, которой придается магическая сила. Власть крещения Церковью дается только христианам, и именно как харизматикам, хотя бы даже и в мирянском звании.

он совершает их *вместе* с народом, и миряне являются со-совершителями и таинства на своем месте. В духовном организме Церкви все совершается в единстве любви, и ни один орган не может существовать вне зависимости от другого. Nonne et laici sacerdotes sumus — в известной степени, можно применить сюда эти слова Тертуллиана. Нельзя только отсюда делать того вывода, что на основании всеобщего христианского харизматизма не существует харизматизма особенного, принадлежащего только иерархии. Напротив, именно в *силу* этого харизматизма существует и иерархия, которая имеет свои степени, и есть грани, которые непереходимы для мирян. Таково есть совершение таинств и, прежде всего, божественной Евхаристии. И хотя в Новом Завете мы и не можем найти *прямого* установления нашего теперешнего трехстепенного священства в точности, т.е. в том виде, как оно установилось еще с древнейших времен, но мы видим и здесь повсеместно начало иерархизма прежде всего в апостольстве, затем — епископстве и пресвитерстве и в диаконстве. С другой стороны, нигде мы не найдем такого беспорядочного харизматизма, в силу которого все и каждый совершали бы «преломление хлеба» и другие таинства. Напротив, это явным образом составляет преимущество или самих апостолов или, во всяком случае, нарочито поставленных лиц (и пример Коринфской общины, в I Кор., представляет собой, как раз, отрицательную инстанцию). Идея иерархического равенства, равносильная отрицанию принципа иерархии, в качестве начала ветхозаветного, нигде не выражена в Слове Божием и совершенно отсутствует в церковном предании уже с I-II вв. Но последнее есть, во всяком случае, лучший свидетель об апостольском учении, передающем заповеди Христовы, нежели проблематические реконструкции современных историков, оторвавшихся от живого предания. Иерархия, ведущая свое происхождение прямо от Христа, первосвященника по чину Мельхиседекову, чрез апостольское преемство, есть сам Христос, тайнодействующий в Церкви Своей. Она любима Им и полна любовию к Нему, она есть радость и утешение Церкви от Утешителя Святого Духа, который низводится на рукоположенного, она есть средоточие церковной жизни, установленное самим Богом, и через нее действует сам Бог на земле.

Лишить себя иерархии значит обеднить, опустошить церковную жизнь, значит, в известном смысле, изгнать апостолов и самого Пославшего их из Церкви, и не может быть большего церковного бедствия и большего заблуждения, нежели то, вследствие которого в начале XVI века целые церковные общества, охватывающие целые народы, лишили себя священства и поныне остаются без таинств, без благодатных даров, в них подаваемых. Конечно, Дух дышит, где хочет, и мы не можем сказать, что они совсем лишены Св. Духа, которым возрождаются при крещении. Но это есть величайшая церковная скорбь наших дней, и любовь наша к братьям протестантам и молитва наша да будет о том, чтобы они вновь взыскали иерархии апостольского преемства, и она возвращена была бы им.

Со стороны протестантской иногда выдвигается противопоставление профетизма и институционализма. Думаю, что иерархическое начало противоположно дару пророческому, который благодаря устранению во имя всеобщего священства и перерождается в псевдопророческое возбуждение. Последнее Церковь однажды уже победила и ниспровергла в монтанизме и продолжает ниспровергать во всех его бесчисленных повторениях и разновидностях. Или же оно приводит к безблагодатному ритуализму выбранных, однако не рукоположенных пасторов, которые фактически заступают место богоустановленной иерархии. Они же сосредоточивают в себе одних и всеобщее «пророчество» и, тем самым, оставляют без него паству. И разве это не есть институционализм, только не иерархический, а чиновнический, где иерархия заменяется бюрократией? Священство не поглощает собой харизматизма, принадлежащего христианскому народу, насколько он является его уделом на основании христианской жизни. Но и для него существенное значение имеет принятие благодатных даров в таинствах чрез священство. Господь посылает эти дары Своими собственными путями, Ему одному ведомыми, но это не противоречит наличию богоустановленных путей их преподания в таинствах. После первого века христианства, пророчествование как специальный дар исчезает (и, конечно, он не восстановляется чрез одну претензию на него), но место пророков занимают духоносные мужи, которых Церковь прославляет как святых после смерти, а по-

читает уже и при жизни. Но и даже в тех, кто не удостоивается канонизации — в тех или иных областях деятельности или в отдельные времена жизни — проявляется сила христианского вдохновения и творчества, которая соответствует пророчествованию. Последнее, так или иначе, всегда живет в Церкви не вопреки ее иерархизму, но в союзе с ним, даже на него опираясь. И этот *личный*, а не иерархический харизматизм отличается от преемственно-иерархического в такой мере, что один отнюдь не предполагается другим, хотя и может совмещаться с ним. (Так и Ветхий Завет знает священников, которые были вместе с тем и пророками: Самуил, Иезекииль, Иеремия и др.). С другой стороны, не все «святители» и «священники» являются лично святыми и духоносными: имея силы подавать дары Духа Св. другим, они сами не приемлют Его силы[1]. Итак, нет противоположения между иерархизмом и профетизмом в Церкви, но прямая связь и обусловленность.

Служение священства в качестве харизматического посредства не может быть лишь механическим или магическим, но оно предполагает и духовное участие того, кто является этим живым посредником. Священник, посредствуя между Богом и человеком в таинстве, низводя в нем Духа Св., делает самого себя орудием этого низведения, он совлекается сам себя, жертвенно умирает, есть жертва и жрец, «приносящий и приносимый», по образу Первосвященника Христа. Но это жертвенное умирание есть самоотвергающаяся любовь, и служение иерархическое есть служение любви. Сила иерархизма есть любовь. Связь иерархии с мирянами есть не властвование, но взаимная любовь, со стороны иерархии попечительно-отеческая, со стороны паствы признательно-сыновняя. «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы своя», и «овцы знают его и слушаются гласа его» (Ио. 10). С тайнодействием непосредственно связано и пастырство (которое сохраняется и в протестантском пасторстве), т.е. душепопечение, а из

(1) В В.З. есть некоторые черты соединения священства и пророчества, как провозвещения будущего, так сказать, ex opero operato: это священнодейственное вопрошание урим и туммим, которое находит отголоски и в Евангелии от Иоанна: «сие же сказал Каиафа не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ» (Ио. 11, 51).

него вытекает и учительство. Иерархическое строение Церкви, имеющее основание в самом существе благодатной жизни и любви церковной, в соответствии вновь возникающим нуждам, развертывается в целую систему канонического законодательства, имеющего для себя *основу* в прямом повелении Господа, избравшего апостолов, — in jure divino, но развивающегося в систему в церковной истории, in jure ecclesiastico. В настоящее время эта система определяется совокупностью постановлений, содержащихся в так называемых апостольских правилах и вселенских и поместных соборов, а в подробностях — в постановлениях поместных церквей.

Полномочия иерархии касаются: а) священнодействия, б) пастырства, в) учительства. Священнодействие и тайнодействие составляют нарочитое и преимущественное служение священства и, прежде всего, совершение таинства Тела и Крови Христовых. Приближение к алтарю есть вхождение в сферу огня, который попаляет непосвященных, как некогда Озу — прикосновение к ковчегу Завета. Священнодействующий, для того чтобы войти в святилище, должен облечься в священные одежды, чтобы быть чрез это как бы изъятым от мира. Служение священника в тайнодействии есть служение ангела, предстоящего престолу Божиему. И как священные предметы, напр., сосуды, уже не могут быть взяты для обычного употребления, так и совершители таинства чрез посвящение выделяются из числа людей. Они, хотя и сохраняют свои человеческие немощи и грехи, получают особую равноангельскую природу; священники становятся святы Богу, ибо чрез них совершается священие. Эта святость не есть их личная святость, — напротив, священники могут быть — и нередко бывают — и греховнее мирян. Это есть святость Церкви, которая через них святит Духом Св. чад своих, это есть святость Христа, в которого они облекаются, не только наравне со всеми христианами в крещении, но и сугубо — в посвящении. Только это посвящение позволяет преодолевать тот страх и трепет, который охватывает человека при приближении к святыне, — без него невозможно само это приближение. Когда же постигнут это, наконец, наши братья — протестанты?

Полнота власти тайнодействия принадлежит только епископу. Пресвитер получает эту власть лишь в ограниченном размере при посвящении своем. Притом, и ее он осуществляет в каноническом единении с епископом, в котором и сосредоточивается харизматическая полнота; диакон же получает силу лишь приближаться к святыне и служить при тайнодействии. Этим распределением харизматической власти устанавливаются взаимоотношения клира, который, хотя находится в канонической зависимости от епископа, однако в пределах полномочий своих тайнодействует самостоятельно.

В связи с тайнодействием, которое связано с воздействием на души верующих, находится и пастырское служение иерархии, как служение попечительной любви. Пастыри получают особый дар сострадательной любви, — чужие горести и падения они делают как бы своими собственными. Они пекутся о душах, воздействуя на них как мерами протеста и прощения, так и мерами строгости и карательной дисциплины. На этой почве в истории Церкви установляется, по началам «икономии», jure ecclesiastico, каноническая практика относительно применения церковных кар и, в связи с этим, церковного суда, одинаково как в применении к пастырям, так и пасомым, ибо и сами пастыри, в свою очередь, являются пасомыми чрез своих со-пастырей (и только римский папа у католиков оказывается пастырем, всех пасущим, но никем на земле не пасомым, хотя, впрочем, даже и он имеет своего духовника). Пастырство связано с особой ответственностью за паству, не существующей для мирян, которые платят пастырям за это особой любовью и почитанием. И таким образом, паства, естественно, собирается около пастырей, и Церковь, естественно, слагается из общин, иерархически организованных. Иерархия есть как бы скелет в теле церковном. Разумеется, если в Церкви возникает явление духа и силы в лице какого-нибудь духоносного мужа, к этому пророческому служению устремляется все церковное общество, и пастыри, и пасомые, без различия своего иерархического положения: личный авторитет преп. Серафима Саровского или о. Иоанна Кронштадтского, или оптинских старцев (о. Амвросия и др.) был больше всех иерархических личных авторитетов. Однако он

никогда и не вторгался в область чисто иерархических полномочий, не нарушал и не разрушал их. Это лишний раз подтверждает полную совместимость профетизма и иерархизма.

В состав пастырского служения входит и церковное *учительство*. Оно столь естественно соединяется со священнослужением, что было бы странно, если бы это было иначе. Не только чтение, но и проповедание Слова Божия, прямое учительство, входит в состав священнослужения (а у протестантов, составляет даже главную часть в нем). И не только существует фактическая нераздельность священнослужения и проповедания, но и харизматически дар тайнодействия облекает своего носителя также и силою учительства. Проповедь в храме, с церковного амвона, принадлежит, как правило, совершителю таинства и может быть им лишь передоверена другому лицу, однако обычно также принадлежащему к клиру. Слово пастыря, независимо даже от своей большей или меньшей значительности, получает свой вес от места произнесения, входя в состав богослужения. И в этом церковном учительстве пастырь не может быть заменен или вытеснен. (Это право ограждается 64-м правилом VI вселенского собора.) В первенствующей церкви «учительство» (I Кор. 12, 28) составляло удел особых лиц, имевших этот дар и переходивших из общины в общину, как «апостолы» или «евангелисты» (миссионеры), но это, во-первых, не исключает церковного учительства пастырей в храме, а во-вторых, с течением времени оно, видимо, слилось с общим пастырством.

Но учительство, конечно, не исчерпывается церковной проповедью, а распространяется и за пределы храма. Из него возникает право и обязанность иерархии блюсти переданное Церковью учение в неповрежденности, ограждая его от искажения и возвещая верующим норму церковного учения, причем блюдение этой нормы ограждается и соответствующими мерами церковной власти, вплоть до отсечения. Епископ в пределах своей епархии блюдет за чистотою преподаваемого и провозглашаемого учения, собор епископов поместной церкви или же, в случаях более общего значения, собор епископов церкви вселенской установляет церковную истину, затемнившуюся или не проявленную в сознании.

В связи с признанием не только церковно-храмового проповедания, но и общего учительства за иерархией, возникает общий вопрос о природе этого учительства иерархии, как в отношении его исключительности и принадлежности ей, так и непогрешительности.

В Церкви есть пастырство и паства, следовательно, есть две части: учащая и учимая. Авторитет церковного учительства не может быть умаляем безнаказанно. Однако его наличие совсем не означает, что пастырству принадлежит вся сила учительства, а миряне вовсе лишены ее, имея только одну обязанность — пассивного приятия учения. Такое понимание, резко разделяющее церковное общество на две части — активную и пассивную, не соответствует христианству, и нужно, вместе с протестантизмом, противопоставить ему идею всеобщего священства и помазанности народа Божьего. К нему, к этому народу, ко всем верующим, ко всему христианскому люду, а не к одной только иерархии (как это обычно понимается чрезмерными иерархистами) обращены слова Господа: «шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. 28, 19-20), или: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мр. 16, 15). Насколько тайнодействие, которое выражалось, в частности, в низведении даров Духа Св. чрез рукоположение, составляло достояние апостолов (а после них, ими поставленной иерархии), настолько проповедание Евангелия считалось делом всякого верующего, который призывается самим Господом *исповедовать* (а чрез то и проповедовать) Его перед людьми; «всякого, кто исповедует Меня перед людьми, исповедую и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10, 32-33); «и Сын Человеческий исповедает пред ангелами Божиими» (Лк. 12, 8), «а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10) (Лк. 12: «пред ангелами Божиими»). И мы, действительно, видим, что проповедание Христа изначала совершается не только апостолами, но и вообще верующими, притом, не только мужчинами, но и женщинами, из которых иных Церковь ублажает как равноапостольных именно за проповедь Евангелия (как св. Нина, просветительница Грузии, далее св. равноапостольная Мария Магдалина, св. первомученица Фекла

и др.). В Д. Ап. первыми называются (как проповедники Евангелия) св. архидиакон первомученик Стефан «исполненный веры и Духа Св.» (6, 5) и диакон Филипп, который, пришедши в город Самарийский, «проповедовал им Христа» (8, 5). (Диаконство в теперешней иерархии не дает права самостоятельного церковного проповедания и, в этом отношении, приближается к мирянству.) При этом, «когда поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божием и о имени Господа Иисуса Христа, то крестились и мужчины и женщины» (Д. А. 8, 12). Здесь и крещение совершается без участия апостолов, т.е. иерархии (в отношении самостоятельного совершения таинства, диаконство и ныне не отличается от мирян), иными словами, оно совершается мирянами, что соответствует и теперешней практике, по которой в случае отсутствия священника миряне могут и крестить, и, наоборот, само апостольство не соединялось необходимо с совершением крещения, по крайней мере по свидетельству ап. Павла: «Господь послал меня не крестить, а благовествовать» (I Кор. 1, 17). Напротив, низведение Духа Св., соответствующее уже тайнодействию, не могло быть совершено Филиппом, но потребовало прибытия апостолов Петра и Иоанна (8, 14-17). Далее идет рассказ о том, как Филипп же вразумил и затем крестил евнуха царицы Кандакии (8, 26-38), причем, сошел на него и Дух Св., однако помимо (возложения рук Филиппа); и после этого Филипп, «благовествовал всем городам» (8, 40). Далее говорится в Д. Ап. о том, как «рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слова, кроме иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, пришедши в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа» (11, 19-20). Уже на основании этих примеров видно, что даже во время пребывания на земле св. апостолов, проповедь христианства совершалась верующими независимо от того, являлись ли они носителями церковного сана. Но этот же факт проходит решительно чрез всю церковную историю до наших дней. Миссия христианская не только не связана с иерархическими преимуществами, но составляет долг и достояние каждого христианина, который говорит о себе: «верую и исповедую», а тем самым, и пропове-

дует. Подвиги мучеников, исповедовавших свою веру, являются и самою сильною проповедью.

Далее, если мы обратимся к проповеди не только среди неверующих, но и среди христиан, то и здесь мы найдем многочисленные свидетельствав в Слове Божием о том, что и миряне (впрочем, этого слова вовсе не знает Слово Божие, которое называет христиан просто: верующие, ученики, братия и т.п.) принимают участие в учительстве, так что существует даже особый дар учительства. Ап. Иаков делает следующее обращение ко всем верующим: «Братия! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5, 19-20), — здесь на всю братию возлагается обязанность учительства, связанного даже с душепопечительством (ср. также I Фесс, 5, 11; Евр. 3, 13; I Петр. 4, 10-11; Гал. 6, 1 сл.). Известно, что в Коринфской общине (как, по-видимому, и вообще в первенствующей Церкви) миряне учили не только в частных, но и в церковных собраниях (I Кор. 14, 26; Кол. 3, 16), хотя в конце апостольского времени, в виду сильного распространения лжеучений, обязанность церковного учительства сосредоточивается на предстоятелях Церкви (I Тим. 1, 7; 3, 2; 5, 17), и в конце II века (Ириней) это становится господствующей практикой, а вместе с этим исчезает и сословие самостоятельных церковных учителей, которые занимают еще такое высокое место в Дидахе (начало I века). Лишение мирян права церковного проповедания настолько утверждается в Церкви, что позднее оно узаконяется отцами VI всел. собора (прав. 64, которое запрещает мирянам публичное (*διδάσκειν*), т.е. церковное проповедание), хотя и оно допустимо, как мы знаем, с разрешения и благословения церковной власти. Но если миряне не имеют власти церковного, т.е. богослужебного, проповедания, как и активного участия в совершении священнодействия, во время которого слово проповедуется, то от них этим не отнимается права *прицерковного*, внебогослужебного, а уже тем более внецерковного проповедания. И во всяком случае, кроме богослужебного проповедания, известные ограничения в учительстве мирян вводились по соображениям дисциплинарно-практическим, но отнюдь не харизма-

тическим, не в силу несовместимости его со званием мирянина. В Церкви нет места немоте, безгласию и слепому послушанию, ибо говорит апостол: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь игу рабства» (Гал. 5).

Но если так обстоит дело даже в отношении к церковному учительству, то тем более у мирян не может быть отнято право богословствования и научного исследования вопросов христианства, а таковое в наши дни есть, силою вещей, и учительство. Свобода его может быть введена в известные границы, блюдомые иерархией, однако она не может и не должна быть отнята. Богословская мысль есть самосознание Церкви, она есть ее дыхание, которое не может быть остановлено. Помимо общего помазания христиан Духом Божиим, не надо забывать, может быть и нарочитое избранничество, которое древле называлось пророческим служением, а ныне, если и не называется так — по известной робости, а также и трудности его распознавания и вытекающей отсюда в отдельных случаях спорности, — но, конечно, не оскудевает в Церкви. (Теперь выражение «пророки» и «пророчество» стали больше литературным эпитетом, нежели выражением религиозного убеждения о том, что пророчество не иссякло и не должно иссякнуть в Церкви.) Апостол прямо возбраняет уничижать пророчество и угашать дух (Фесс. 5, 19-20). Но дух дышит, где хочет, и пророческий дар духа не связан с иерархическим служением (хотя может и с ним соединяться). Конечно, различение духов и опознание истинного пророчествования является труднейшим делом для Церкви, при котором всегда угрожает возможная ошибка (почему и извещает апостол: «все испытывайте, доброго держитесь» (I Фесс. 5, 21). Однако он же предостерегает и от угашения духа, которое является последствием формального запрещения для мирян свободного богословствования. Последнее не может быть несвободным, оставаясь искренним: свобода здесь означает не свободомыслие, в котором просто игнорируется учение церковного предания и, вообще, воцаряется своеволие, но искреннее, личное вдохновение и вживание в то, что кристаллизовано в учении церкви, стремление осуществить церковный опыт и опыт личной мысли и чувства. Так это есть и по существу, ибо церковное

предание есть вместе с тем и личный опыт, который осуществляется в личностях. И эта область свободного церковного вдохновения, так же как и научного изучения, есть преимущественно область «пророчества» в современном смысле этого слова. И она, конечно, не может быть ограничена только иерархией (хотя она в священстве имеет и свои особые источники ведения и вдохновения, как и особый опыт, недоступный мирянам). Эта область принадлежит всему христианскому миру, и о нем сохраняет силу слово пророка Моисея: «о если бы все были пророками в народе Божием» (Числ. 11, 29). Но это и значит, чтобы все учительствовали, друг друга назидая, по слову апостола (I Фесс. 5, 11). Таким образом, разделение Церкви на учащую и учимую не имеет такого смысла, чтобы им отменялось всеобщее учительство христиан в меру духовного возраста каждого. Оно должно быть понято в смысле лишь извечных преимуществ, принадлежащих иерархии как таковой, во-первых, в церковном проповедании, а во-вторых, в особой авторитетности ее церковного учительства и блюдения над общим учительством церкви. Как же определяется это последнее? Ответ на этот вопрос может быть дан лишь в связи с учением об органе церковной непогрешительности.

О внешнем непогрешительном авторитете в Церкви

Обладает ли *личной* непогрешительностью церковного и догматического суждения какой бы то ни было член Церкви, взятый в отдельности, как таковой? Нет, не обладает. Даже католическая доктрина не приписывает папе личной непогрешительности, а только ex cathedra. Способен заблуждаться, точнее, вносить свою личную ограниченность, которая пред лицом истины церковной есть уже грех и заблуждение, каждый член Церкви в своем догматическом искании. И это есть естественная, попускаемая степень заблуждения, без которой не существует искания и которая исправляется Церковью. О таком мудрствовании писал ап. Павел: «подобает (δεῖ) и разномыслиям (ересям — αἱρέσεις) быть между вами, да откроются искуснейшие» (I Кор. 11, 19). Но это разделение — ересь, должное в нача-

ле, становится уже обособляющим своемыслием, заблуждением, ересью в случае противления разуму церковному, погрешность становится ошибкой, ошибка утверждается в заблуждение, заблуждение в ересь. И церковная история свидетельствует, что от возможности заблуждения не обеспечивает никакое иерархическое положение: были еретики папы (Либерий и Гонорий, не говоря о частных противоречиях между суждениями разных пап, из чего явствует наличие заблуждения у того или другого), были еретики патриархи, на кафедре и Цареградской, и Александрийской, и епископы, и пресвитеры, и миряне. Если бы о возможности личного заблуждения во всяком положении и не свидетельствовала история, то она явствует вытекающей достаточно просто из факта индивидуальности, которая уже связана и с индивидуализмом, т.е. личной ограниченностью. На обладание личной богословской непогрешительностью никто не может притязать, и она не связана ни с каким саном. Конечно, иерархи, как носители священнической харизмы, более предохраняемы от заблуждения, нежели простые миряне. Однако иерархическая харизма, делая священнослужителя органом посредства в передаче благодати, сама по себе еще не делает лично святым ее носителя, и потому и он остается не защищен от греха и заблуждения в человеческой немощи своей, и заблуждение, если оно его постигает, является даже особенно тяжким. Тем не менее благодать священства не остается бездейственной и облекает мышление его носителей особой силой и наделяет его особой авторитетностью. И это имеет силу как относительно отдельных иерархов, так и в особенности их совокупного голоса. Здесь мы переходим к учительской власти и авторитету иерархии.

Церковные писатели: св. Игнатий Богоносец, св. Ириней, св. Киприан убеждают верующих соединяться около своего епископа, причем учение епископа является нормой церковной истины и критерием церковного предания. Догматически отчетливого выражения эта мысль не получает, хотя св. Ириней говорит даже о том, что епископы имеют cum episcopatus successione certum veritatis charisma, предвосхищая язык будущего Ватиканского собора, хотя, впрочем, ограничительное certum лишает эту мысль догматической четкости. Эта

особая *авторитетность* епископского суждения, связанная с саном, принадлежит отдельному епископу, как таковому, а еще более как благодатному главе церкви, которая соединена с ним единством благодатной жизни, любви и единомыслия. Епископ, выражающий исповедание Церкви и являющийся устами ее, является соединенным с нею союзом любви и единомыслия, согласно литургийному возгласу, предваряющему произнесение Символа веры: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Иными словами, право выражать церковное учение принадлежит епископу, не как стоящему *над* общиной, но в общине, как ее глава. Подобным же образом и совокупность епископов, епископат вселенской или поместной церкви, объединенный на нарочитом собрании или же пребывающий в заочном единении и общении чрез письменное сношение или посредство, имеет высший авторитет при выражении вероучения лишь в единении с Церковию и в согласии с нею; иными словами, он не законоподательствует и не поведевает над церковью независимо от нее, но является ее благодатным представителем. Авторитет епископата есть, в сущности, авторитет Церкви, которая, имея иерархическое строение, естественно износит свое самоопределение устами епископата.

Из положения епископата в Церкви, представляющего собой церковную власть в качестве совершителя таинства, вытекает, что этою властью, — в происхождении своем и существе сакраментальною, облекаются и вероучительные определения. Они являются *канонами* или церковными законами, которым надо повиноваться в силу повиновения Церкви. Таким образом, иерархия в лице епископата становится как бы и *внешним* вероучительным авторитетом, регулирующим и упорядочивающим догматическую жизнь Церкви. Разумеется, эти вероучительные определения отдельного ли иерарха или всего епископата, облеченные силой церковной власти епископа и совершаемые ex cathedra во исполнение обязанностей епископского служения, следует отличать от личного богословского мнения того же епископа как частного богослова или писателя. Последнее вовсе не является обязательным к руководству паствы и отнюдь не обладает качеством «непогрешительности». Его авторитетность измеряется степенью

одаренности и духовности писателя, для которой свое значение имеет и священный сан. Только действия во исполнение пастырского служения имеют обязательную силу для пасомых. Они облечены и соответствующей санкцией, потому что церковные кары угрожают неповинующимся, и церковный меч отсекает непокорных от церковного тела, временно или окончательно, анафематствуя еретиков. Церковная жизнь, упорядочиваемая и регулируемая церковной властью, не может представлять собой анархию, в которой предоставляется каждому полное усмотрение. Насколько Церковь есть единство веры, связанное иерархическим преемством, она имеет свои вероучительные определения, за которыми стоит весь авторитет и сила Церкви, охраняемый церковной властью. Поэтому то общее положение, что в установлении вероучительных истин епископат действует в единении с паствой и выступает как его представитель, соединяется с признанием *власти* епископата повелительно выражать церковные определения и требовать им подчинения. Следовательно, в жизни Церкви может наступать такой момент, когда епископат чувствует себя облеченным правомочием возвещать *от имени Церкви*, быть ее устами. А отсюда один шаг до ватиканского заключения о том, что епископу, в силу особого дара возвещать церковную истину (charisma veritatis), принадлежит непогрешительность ex cathedra (пока мы оставляем в стороне вопрос, является ли такой авторитет личным или коллективным). Возникает учение о *внешнем* непогрешительном органе церковного учения. Есть ли, нужен ли и возможен ли таковой в Церкви? Сначала кажется, что на все три вопроса жизнь и учение дают утвердительный ответ. Существует власть епископата, которая простирается и на охранение чистоты вероучения, — это бесспорно. Она необходима для Церкви, как плотина против анархического своемыслия, разрушающего единство Церкви. Она возможна, ибо фактически проявлялась и проявляется в Церкви. Однако весь вопрос заключается в том, каков смысл этого вероучительного властвования. Иерархия своею властью охраняет уже принятое Церковью учение, церковное предание, и она же на основании церковного постановления, в случае новых вероучительных определений, становится на страже их действительного вхождения в церковное

предание. Первое не возбуждает сомнений: естественно, что depositum fidei — то, что Церковь уже имеет, охраняется иерархической властью, хотя содержится и всею Церковью. Бóльшую принципиальную остроту имеет второй вопрос: вновь принимаемые вероучительные определения, однажды будучи приняты, охраняются иерархией. Но, если они ею же и провозглашаются, откуда получают они свою силу и санкцию истинности? От этой ли иерархии, как таковой, или же от всей Церкви? Согласно первому мнению, вся власть содержать и возглашать истину принадлежала бы иерархии, и истиной являлось бы то, что она приказывает Церкви силою своей charisma veritatis. При таком понимании, Церковь рассекается на две части, учащую и учимую, на епископат с клиром и мирян. Собственного суждения, мысли, мнения или предания Церкви здесь не существует, ибо все это всецело принадлежит иерархии. Для паствы остается лишь долг повиновения, не без молчаливой иронии определяемого в католическом богословии как infallibilitas passiva. Вся сила суждения, infallibilitas activa, принадлежит иерархии, которая имеет особую charisma veritatis. При этом, и понятие veritatis получает отвлеченно-теоретическое значение: она не есть истинная жизнь в Церкви, всем ее членам равно присущая, но отвлеченное знание, присущее лишь избранным (иерархии) и ими сообщающееся (или не сообщающееся) тем, кому она без этого неведома. Но истина есть Христос, и жизнь в Церкви, Теле Христовом, есть жизнь в Истине, истинная жизнь, которая имеет и истинное самосознание и самоопределение. Чрез различение infallibilitas activa и passiva, соответствующее признанию силы истины на стороне одной лишь иерархии, вводится в понятие о Церкви особого рода эзотеризм (иногда возводимый даже к иерархии небесной), в котором есть посвященные, имеющие гнозис, и непосвященные, его не имеющие, но могущие его получить от иерархии, и чрез это, христианское понятие иерархии подменяется гностическим. Charisma veritatis, присущая, конечно, Церкви, ибо она есть «столп и утверждение Истины», жизнь в Истине, т.е. во Христе, становится достоянием не всего тела Церкви, но лишь иерархии. С наибольшей, — но зато и устрашающей — последовательностью это проведено в системе папизма и

закреплено Ватиканским догматом. Папа имеет в своем лице всю полноту charisma veritatis, присущую Церкви, и он обладает, поэтому, властью от лица Церкви, ex cathedra, непогрешительно возвещать истину, при этом ex sese non autem ex consensu ecclesiae, т.е. опираясь исключительно на себя, на свое личное ведение, а не на соборный разум Церкви. Поэтому он является magisterium infallibile. Хотя это ведение дается ему не лично, но по связи с Церковью и от лица Церкви, ex cathedra, однако оно принадлежит самостоятельно (ex sese) ему одному, в нем сосредоточивается. Следовательно, папа не только *провозглашает* истину, как принятую и осознанную Церковью (следов., non ex ses sed ex consensu ecclesia), не только *приказывает* верность ей, в качестве высшего представителя иерархии, но он эту истину свидетельствует, ею обладает, ее находит *для* Церкви, ex sese, как некий священный оракул, которому требуется внимать. При таком понимании, и истина является внешним знанием, принадлежащим одному, но сообщаемым всем другим. Внешний авторитет истины овнешнивает и саму истину и ее ограничивает. Здесь нет нужды входить в подробности канонической экклезиологии[1], но в ней с наибольшей явностью обнаруживается схема разделения Церкви на учителей и учеников (вопреки прямому слову Господа к Своим ученикам, в числе их и Петру: «а вы не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель Христос» (Мф. 23, 8).

Но единоличный папизм в католичестве по крайней мере имеет заслугу последовательности при развитии авторитарного принципа в вероучении, — суждение *одного* лица явно (как бы ни было трудно определить, когда он говорит ex cathedra). Но этого нельзя сказать относительно папизма коллективного, который мы имеем в том случае, если функции папы мы предоставим собору епископов, коллегиальному епископату (как это было понимаемо на католических реформаторских соборах Констанцы и Базеля). Ясность, равная единоличному папизму, была бы возможна лишь в случае полного единомыслия и единогласия *всего* епископата, чего, кажется, вообще не

(1) Ср. мои статьи «Ватиканский догмат» (Путь, 1929).

знала история даже на вселенских соборах и что представляло бы собой во всяком случае совершенно единичное исключение. В противном же случае голос истины определялся бы большинством голосов, т.е. по парламентской системе (причем, конечно, возникает ряд вопросов о размерах этого большинства и т.д.). Но каков бы ни был этот орган церковной непогрешительности, возвещающий Церкви истину в виде догматического приказа, — единоличный ли или коллективный — он одинаково лишает Церковь дара всеобщего учительства и целостной непогрешительности и превращает паству в стадо. Только Господь о *Себе* говорил как о пастыре *Своих* овец, и поручил Петру пасти «овцы Моя». Это означает, что Церковь, как Тело Христово, в Нем имеет свою главу; Он есть Истина, и Церковь может быть только пассивно восприемлющим телом, или «стадом Христовым». Однако напрасно силу Христову относительно Церкви себе приписывал бы римский епископ или собор епископов. Как преемник (и то лишь в области сакраментальной) апостолов, папа (единоличный или коллективный) хотел бы себя являть викарием Христа на земле, но Христос не оставил Себе викария, а Сам пребывает в Церкви «всегда, ныне и присно и во веки веков». Церковь непогрешительна как Церковь в своей церковности. Можно сказать, что это тавтология, ибо Церковь, как Тело Истины-Христа, и есть утверждение истины. И каждый член Церкви в церковности своей пребывает в истине; поэтому непогрешительность принадлежит всей Церкви, — «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранять свою веру неизменной» (послание восточных патриархов 1849 г.). Нельзя думать, чтобы мозг Церкви, ее самосознание, принадлежало только одному ее члену, иерархии, стоящей *над* телом Церкви и ей возвещающей истину. Иерархия, поставленная *над* народом, т.е. *вне* народа, от него отделенная, способна к возвещению *церковной* истины не более чем и народ, отделившийся от иерархии или отдельный человек в своем обособлении, т.е. вовсе *не* способна. Она сама оказывается в этом отделении и противопоставлении Церкви («ex sese») внецерковна и нецерковна, ибо церковность есть единение в любви, и истина *цер-*

ковная дается только по силе этого церковного единства. Притязание папы, что *он* есть голос истины, разрушает церковное единство, ибо поставляет на место церкви папу: l'Eglise, c'est moi. И то же самое имеет силу и относительно иерархии, как целокупного епископата. Руководящее *догматическое* значение здесь имеет Иерусалимский собор св. апостолов, от которых преемство хранит, в меру своего служения, и иерархия. Строго говоря, преемство даров Св. Духа, данных Церкви в Пятидесятницу и низводимых чрез апостолов и их преемников — иерархию, распространяется на *всю* Церковь. Только для сакраментального служения, для жречества, существует нарочитое «апостольское преемство», — преемство, но не для учительства и догматического самосознания. Это мы и видим на Иерусалимском соборе, где собрались «апостолы и пресвитеры», т.е. старейшие представители общины, в данном случае именно лица *не* иерархического характера, постановили и возвестили: «апостолы и пресвитеры и братия» (Д. А. 15, 23), т.е. первоиерархи в лице св. апостолов в *единении* с пресвитерами и братиями. Это и здесь многозначительно, ибо в нем выражается вся положительная сила церковного единения (и перед этим и должен безмолвствовать IV канон определения о Церкви Ватиканского догмата с его ex sese). И силою этого единения провозгласило собрание: «изволися Духу Св. и *нам*» (15, 28), иными словами, Духу Святому, в *нас* живущему, в нашем единении. Это *нам*, соединяющее апостолов и братию, выражает силу этого и: только там, где каждое отдельное я, так же как и отдельное церковное сословие (в данном случае апостолы, пресвитеры, братия), соединяются в церковные и чрез него перестают быть собою в своей обособленности, там возникает новое бытие, многоединство *мы*, и там лишь действует Дух Св., получается единство церковное в Духе Св.

Таким образом, вопрос о внешнем органе церковной непогрешительности уже в постановке своей содержит ересь о Церкви, ибо подменивает ее понятие, как духовного организма, жизнь которого есть единение в любви, началом духовного властвования.

Здесь мы подходим к самому существу православного учения Церкви, в котором вся сила православной

экклезиологии. Без уразумения его нет пути к пониманию Православия, которое иначе представляется эклектическим компромиссом, ищущим средины между католичеством и протестантизмом. Душа православия есть *соборность*. По справедливому замечанию Хомякова, «одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры». Русское церковное словоупотребление и русское богословие употребляют это выражение в таком обширном смысле, какого оно не имеет в других языках, причем оно выражает собой самую силу и дух православной церковности. В символе веры член о Церкви переводится так: «во едину святую соборную и апостольскую Церковь». Здесь словом *соборная* передается *καθολικὴν* кафолическая[1]. Прямое значение слова *соборность, соборный* (от слова *собор*) указывает на связь Церкви с соборами, ее conciliabilite, определяет Церковь как содержащую учение вселенских и поместных соборов или же, в более обширном смысле, как имеющую орган своего самоопределения в *соборе*. Далее *внешнее* определение (непосредственно вовсе и не содержащееся в греческом слове *καθολικὸς* как и во всех его переводах) включает в себя мысль и о том, что Церковь *собирает*, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле *соборность* означает и вселенскость, церковь соборная есть экуменическая. Это понимание было, конечно, не чуждо и составителям символа веры[2]. Это понимание можно определить как *количественное*; оно доселе остается характерным для римского католицизма.

Однако возможно еще *качественное* определение соборности или кафоличности. Это и соответствует

(1) В различном произношении этого греческого слова выражается разница между православием и католичеством: первые суть кафолики, вторые — католики.

(2) Характерно, что во внутреннем смысле вселенскость как истинность употребляется в христианской письменности на востоке (у св. Игнатия Богоносца «где Христос, там и кафолическая *(καθολικὴν)* церковь» (Смирн. 8.2; также Murator, Fragm. 61, 66, 69); напротив, на западе (Оптат, De schism. donat, II, 2 и особенно, блаж. Августина: De unitate eccl. c. 2) понимают кафоличность как распространенность по всему миру. На востоке кафоличность понимается скорее как качество, на западе же преимущественно как количество. И это различие продолжает утверждаться и до наших дней. Понятие соборности церкви в этом смысле, т.е. как церкви вселенских соборов, противополагается понятию *папской*, или *римско*-католической церкви, как имеющей средоточие в лице папы в Риме.

подлинному значению этого понятия в истории философии, именно у Аристотеля, у которого *τὸ καθ'ὅλον* означает *общее*, что существует в частных явлениях — *τὸ καθ'ἕκαστον*. Это есть (в Аристотелевском понимании) платоновская идея, существующая однако не *над* предметами и, в известном смысле, *прежде* предметов (как у Платона), но в предметах, как их основа и истина. В этом смысле *кафолическая* Церковь означает: сущая в истине, причастная истине, живущая истинною жизнью Церковь. При этом, определение *τὸ καθ'ὅλον*, т.е. *сообразно* целому, в целом, указывает, в чем же состоит эта истинность, именно в единстве с *целым* (*ὅλον*), целокупности и целомудрии, многоединстве и всеединстве. В соборности как кафоличности, каждый отдельный член Церкви, так же как их совокупность, пребывают в единении с целым Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу. Следовательно понятие кафоличности в этом смысле обращено не во вне, но во внутрь. И кафоличным является член Церкви постольку, поскольку он, в единстве с невидимой Церковью, в истине. Кафоличным одинаково может являться пустынножитель, как и живущие среди мира, как и те избранники, которые остались бы верны истине среди общего разлива неверия и лжеучения. Кафоличность в этом смысле есть мистическая и метафизическая глубина Церкви, а совсем не ее внешнее распространение. Она не имеет внешнего, географического признака и вообще эмпирического проявления. Она опознается Духом, живущим в Церкви и все испытующим. Однако она должна быть связана и с эмпирическим миром, т.е. с «видимой» Церковью. Кафоличность есть *соборность* как *активное соборование*, как общая жизнь в единой Истине.

Однако почему же именно кафоличность во *внешнем* смысле, всеобщность, œcumenicite, обычно указывается в числе признаков истинной Церкви у отцов и учителей Церкви, особенно, у св. Киприана, у блаж. Августина? Церковь определяется здесь не как местно- или национально-ограниченная, но повсюдная и всенародная, и не как приуроченная к тесному кружку или секте, но как широкая, всечеловеческая. Конечно, между кафоличностью во внутреннем смысле

и вселенскостью существует прямое и положительное соотношение, как между основанием и проявлением (ноуменом и феноменом). То, что является наиболее глубоким и внутренним, потому именно является и всечеловеческим, ибо соединяет человечество, которое является разъединенным на поверхности эмпирического бытия. И во всяком случае оно имеет тенденцию распространиться в возможной полноте и широте, хотя и задерживается в распространении противодействующими причинами, которыми являются грех, живущий в человечестве, искушения и соблазны. Фактически, согласно прямым указаниям Господа, как и другим библейским эсхатологическим текстам, только *избранные* в последние времена устоят в истине среди непосильных для человека искушений («если-бы не сократились дни те, не спаслась бы никакая тварь»). Таким образом, несмотря на все положительные основания к тому, чтобы всеобщая истина становилась истиною для всех, отрицательные причины, противодействующие этой всеобщности, делают то, что эта всеобщность осуществляется в ограниченном размере, и поэтому один *количественный* критерий истины является недостаточным, и правило Викентия Лиринского: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est более является отвлеченным принципом и регулярной нормой, нежели исторической действительностью: едва ли найдется в истории Церкви хотя одна эпоха, в которую этот принцип осуществлялся бы без ограничений. В частности и в настоящее время, ни православие не имеет даже просто большинства в христианском мире, ни католичество, при всей своей внешней вселенскости, не может похвастаться количественным господством и даже преобладанием. Вселенскость внешняя, поэтому, является естественным и необходимым обнаружением внутренней кафоличности, однако не первообразным, а производным, притом исторически обусловленным. Но при этом, вселенскость, как истинность, кафоличность, не зависит от масштаба количественного, ибо «идеже два или три собраны во Имя Мое, там и Я посреде них».

Внутренняя соборность есть не количество, но качество, причастность Телу Христову, в котором действует Дух Св. Жизнь во Христе Духом Св. есть жизнь

в истине и единстве, которому присуща мудрость и цельность, мудрость цельности и цельность мудрости, целомудрие[1]. Церковная истина есть прежде и существеннее всего жизнь в истине, пребывание в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое познавание, но конкретно-религиозное бытие. Именно об этой истине говорит сама Истина: «познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ио. 8, 32), прежде всего от греха, а потому, и от заблуждения. «Церковь есть столп и утверждение истины». Эти слова ап. Павла означают не то, что Церковь провозглашает истину, но что она содержит ее в истинности своей и лишь в силу этого провозглашает. Истина есть норма бытия, и лишь потому — норма сознания. Надо преодолеть здесь абстрактно рассудочное понятие об истине, как предмете и норме познания: когда человек есть в истине, он, напротив, не отделяется и не противополагается как познающий субъект объекту познания, но он есть едино с ним, он пребывает, живет в истине. Но, если эта жизнь в истине доступна для человека не в его противопоставлении предмету знания, но в слиянии с ним, то она дается ему и не в обособлении и противопоставлении другим людям, но в живом и непосредственном единении, конкретном многоединстве жизни, по образу Пресв. Троицы, единосущной и нераздельной. Церковная истина дается Церкви. Здесь имеет силу слово Господне: кто хочет спасти свою душу, должен погубить ее. Только в единении, в освобождении от ограниченности своего я и исхождении из него дается истина. Но это исхождение из своего я совершается не в метафизическую пустоту, но в полноту. Церковь как Тело Христово, животворимое Духом Св., есть высшая, истинная действительность в нас самих, которую мы обретаем для себя в своем церковном бытии. И если церковное бытие опознается преодолением своей обособленности, это именно и

(1) В древнем русском церковном сознании сила целомудрия есть божественная София, которая и есть предвечная, умопостигаемая Церковь, истинное основание и источник церковной кафоличности.

Ср. мои «Очерки учения о Церкви» (*Путь*, 1927), а также обе софиологические трилогии: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1938), «Невеста Агнца» (1945) и «Купина Неопалимая», 1927, «Друг Жениха», 1928, «Лествица Иаковля», 1929 (по-русски), также «Свет Невечерний», Москва, 1917.

означает, что церковность есть соборность, как приобщение вселенской истинной жизни Тела Христова, как погружение в неизмеримые глубины богочеловеческой жизни. Церковность как соборность, неопределима рационально, ибо она и открывается лишь за пределами рассудочного, обособляющего мышления. Она — трансцендентна индивиду, как таковому, хотя и становится для него имманентной в его воцерковлении. Соборность есть истинность, и истинность есть соборность.

Таков именно смысл и церковной «непогрешительности». Это не есть внешняя *безошибочность* (infallibilitas) суждения, к которой сводится она в католическом богословии: это было бы очень мало, потому что означает чисто отрицательное свойство, относящееся притом к области лишь рационального мышления. Безошибочным или ошибочным может быть лишь то или иное суждение: напр., безошибочно, что 2 x 2 = 4, но ошибочно, что 2 x 2 = 5; безошибочно, что Волга течет в Каспийское море, но ошибочно, что Волга течет в Черное море. Ошибочность или безошибочность суждения касается здесь правильности, действительности той связи, которая установляется между субъектом и предикатом. Это есть чисто формальная оценка суждения не со стороны его содержания (подлежащего и сказуемого), но лишь со стороны правильности их соединения; она ограничивается чисто формальной проверкой и имеет в своем распоряжении только да или нет, утверждение или отрицание. Таким образом понимаемую непогрешительность (а к нему близко ее католическое понимание) следует считать совершенно не выражающей идею церковной истины. Церковь непогрешительна не в том (вернее, не только в том), что она безошибочно с точки зрения целесообразности и практической потребности времени выражает истину, но что она ее содержит. Церковь, истина, непогрешительность — это суть синонимы. Жизнь в Церкви есть жизнь в истине, а *потому* истинны, причастны истине по содержанию и суждению церковные, которые являются рефлективным отражением в мысли этой истины. Бытие здесь и предшествует сознанию, и его определяет, и этому бытию, самому по себе, соответствует не непогрешительность, но истинность.

Итак церковность есть истинность, и истинность есть церковность, или, что то же, соборность; пребывание в единении с Церковию, есть пребывание в истине, и наоборот. Здесь есть прямой и явный логический круг, если рассматривать это со стороны рациональной. Но этот круг, который является «порочным» в формально-логическом определении, есть естественное и неустранимое свойство суждения онтологического. В самом деле, искать «критерия» истинности *церковного* суждения не в нем самом, а вне его, это значит постулировать какое-то сверхцерковное сознание или определение, в свете которого для Церкви становилась бы ясна ее собственная церковность. Такого «внешнего» в смысле вне- или сверхцерковного определения *не* существует и существовать не может. Церковь знает себя саму самоочевидно, и эту свою самотожественность и сознает как свою непогрешительность. Католическая попытка найти внешний, т.е. сверхцерковный авторитет непогрешимости в папе окончилась неудачей, потому что оказалось даже для Ватиканского собора невозможным провозгласить всякое личное суждение папы непогрешимым, т.е. церковным, и тем поставить знак полного равенства между папой и Церковию. Папа признан непогрешимым лишь тогда, когда говорит ex cathedra, т.е. от лица Церкви, как Церковь, церковно или соборно, в единении с Церковью. Иными словами, и ватиканский догмат не преодолел тавтологии: истинно есть церковное, а церковно или соборно, ex cathedra, есть истинное суждение Церкви. Папа непогрешим, только когда говорит церковно, и он говорит церковно, лишь когда не погрешает. Но *никакого* определения ex cathedra не дано и не может быть дано. Даже прямое словесное заявление самого папы (если он, напр., впал в ересь или психически ненормален, или находится под внешним давлением) не является свидетельством церковности (ex cathedra) его суждения. О ней может судить только Церковь, которая знает саму себя. И католики практически впадают в противоречие с Ватиканским догматом, насколько превращают папу в догматический оракул и фактически облекают силою непогрешимости его *всякое* догматическое суждение, и прибегают к защите «ex cathedra», лишь когда в определениях пап есть

явное противоречие или несообразность. Церковь сознает свою самоочевидность, истина аксиоматична, а не проблематична, не доказуется, но показуется.

Церковная соборность по отношению к индивидуальному знанию соответствует тому, что теперь называется подсознание, а точнее должно быть названо *сверх*-сознание[1]. Есть в душевной жизни такие комплексы, которые существуют лишь для многоединства, хотя и осуществляются чрез индивидуальную психологию. Это суть феномены коллективной психологии в разных ее проявлениях. Однако, эти феномены касаются преимущественно *душевной* жизни, эмоционально-волевой, хотя также принадлежат области сверхиндивидуальной. Церковная же соборность касается прежде всего *духовной* жизни. Она есть расплавленность личного духа в многоединстве, я в мы («изволися Духу Св. и *нам*», т.е. не мне, и не ему и т.д., в отдельности), причем в этом многоединстве Церкви, Тела Христова, живет Дух Божий. Противоположный полюс *соборности* как духовного единства, составляет *стадность*, как душевно-телесное единство. Противоположным же полюсом церковного многоединства, в котором личность возводится к высшей действительности, является *коллектив*, при котором личность, оставаясь сама в себе, вступает в соглашение с другими, которое имеет для нее далее принудительный характер, между тем как *свободное* единение в любви есть самое существо церковности. В жизни это духовное содержание облекается известной душевной оболочкой, национальной, исторической. Однако под разными покровами содержится одна и та же единая жизнь в Духе Св., и в этом именно смысле Церковь повсюдна и всевременна, самотожественна и кафолична. Внешняя вселенскость есть лишь покров, выявляющий ее сущность и самотожество. И только в *этом*, внутреннем, а отнюдь не внешне проявленном смысле могут быть приняты слова Викентия Лиринского: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.

На основании сказанного и не может быть *внешнего* авторитета для церковной соборности, потому что

(1) В современной научной статистике сюда относится понятие «совокупностей».

такой авторитет тем самым неизменно становился бы выше Церкви и самого живущего в ней Духа. Церковь есть Церковь, и нельзя пойти дальше этой самоочевидности самотожества.

Соборность церковная неизмеримо богаче по содержанию всего того, что выявлено explicite в церковном учении. Существующая догматика, обязательное учение, излагаемое в «символических книгах», всегда выражает только некоторую *часть* церковного самосознания, которое ею отнюдь не исчерпывается. В жизни Церкви есть такие достоверности, которые никогда не были предметом догматического определения. Сюда, прежде всего, относится само соборное самосознание Церкви, догмата о которой нет и не было несмотря на то, что, казалось бы, он должен был бы являться основанием всех остальных (Римская церковь вынесла свое определение constitutio de ecclesia лишь в 1870 г., причем, и оно не содержит определения собственно Церкви). Все учение о Богоматери и Ее почитании (кроме определения III всел. собора), почитание святых, т. наз. communio святых, загробные судьбы, последние свершения, отношение Церкви к жизни, культуре, творчеству и многое, что содержится и открывается в соборности церковной, не имеет в православии догматического определения. (Католичество склонно догматизировать, по возможности, все, пользуясь аппаратом infallibilis magisterii, но и при этом, конечно, эта задача недостижима, это ясно хотя бы из того, что догмат о Церкви был провозглашен лишь в 1870 г., т.е. после 18 веков существования Церкви без этого догмата). Может быть, вообще, даже и не может быть *догмата* о Церкви, потому что не может стать предметом раздельного, рационального определения то, что является не дискурсивным, но интуитивным предположением всякого догматизирования. Церковь для Церкви есть самоочевидность, лежащая в основе всякого определения, тот свет, который содержит в себе полноту спектра, но именно потому сам является совершенно белым, невыразимым чрез другие цвета; как свет, в котором, вообще, существуют цвета. Церковь неопределима, так же как Дух Св., живущий в ней. Церковь есть Церковь, она объемлет все, но лишь в ней, в церковности, становятся различимы церковные

догматы. Может ли быть догматическое определение Церкви, если она сама лежит в основе всех догматических определений, как столп и утверждение истины? Может ли свет быть определен чрез цвета, которые только и существуют светом? В догматике Церкви, поэтому, приходится идти преимущественно путем апофатическим, установляя не только то, что Церковь есть, сколько то, что она не есть, отстраняя ложные, отвлеченные и еретические учения о Церкви, как католическое, явно приравнивающее Церковь, в известном отношении, ее органу-папе, или же протестантское учение о *невидимости* Церкви, упраздняющее ее реальность[1]. Соборность есть не только пассивное сохранение истины, но и активное ее обладание, приятие откровения Духа Божия. Иными словами, соборность как факт, включает в себя соборование как акт, совершающийся во времени и осуществляющий частями то, что принадлежит целому как таковому. Соборность есть факт не только мистического порядка, но и исторического, она есть, так сказать, субстрат церковной истории. Она не только есть, но и совершается, и это есть продолжающееся откровение, которое совершается в истории как, так называемое, догматическое развитие. Соборность есть жизнь, и в жизни нет места неподвижности. В жизни Церкви в разные времена выявляется преимущественно та или иная сторона истины, и соответственно этому определяются разные эпохи в истории Церкви (христологическая, пневматологическая и др.).

Церковная соборность проявляется в жизни, — в действии раньше чем в сознании. Таким действием Церкви является молитва и созерцание, lex orandi, естественно, является основанием для lex credendi. Церковь оказывается в фактическом обладании известного учения ранее, нежели оно выражено чрез культ, обряд, молитву, икону. Таким образом возникло почитание Богоматери ранее богословской мариологии. Не

(1) В силу этой необходимости отстранения заблуждений Церкви, католических и протестантских, и кажется иногда, что православие балансирует между ними, занимая какое-то срединное, промежуточное положение и определяясь лишь в отношении к ним, а не само по себе. Эта ошибка проистекает от того, что имеют в виду только рациональные определения, между тем как православие есть, прежде всего, реальность, не определимая в понятиях.

догмат предписывает религиозную практику, но, наоборот, эта последняя является основанием для догмата (хотя догмат, однажды уже формулированный, конечно, в дальнейшем служит основанием для практики). Догмат в своем выражении уже ищет для себя обоснования в «церковном предании», свидетельства которого изыскиваются и подводятся вместе, конечно, с доказательствами от свящ. писания. Но в данном случае свящ. предание раскрывается именно как живая соборность Церкви.

Если соборность есть истинный, хотя и подпочвенный, источник церковного догматического самосознания, однако супрарационального, интуитивного характера, — ведение чрез видение, — то в каком же отношении находится к нему догмат как разумение, как истина, выраженная в рациональных понятиях. И что такое догмат?

Соборное сознание сверхлично, истина открывается не единоличному разумению, но церковному единению в любви. Оно таинственно и недоведомо в путях своих, как схождение Духа Св. в сердца людей. Не это ли разумеется в словах Господа Никодиму о Духе: «Дух дышит, где хочет, и голос Его *слышишь, а не знаешь, откуда приходит, и куда уходит*: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ио. 3, 8). Здесь указаны основные черты церковного ведения: несомненность его («слышишь») и неисследимость, ибо оно и не принадлежит никакому отдельному сознанию как таковому. Соборная природа церковного сознания явлена в Пятидесятницу, при основании новозаветной Церкви, когда сошел Дух, в ней живущий. В Д. Ап. нарочито подчеркивается, что Он сошел на апостолов, пребывающих *единодушно вместе* (*ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό*). «И исполнились *все* Духа Святого» (Д. А. 2, 1, 4). Первая проповедь ап. Петра, которая могла быть, конечно, лишь единоличною, была по существу также соборною, от лица церковной соборности, что выражено в словах: «Петр же, став с одиннадцатью, возвысил голос свой» (2, 14), и в заключение проповеди о Христе: «чему все *мы* свидетели» (2, 32). Также и слушавшие ап. Петра слышали в нем голос не единоличного проповедника, но всех апостолов. «Слыша это, они умилились сердцем и сказали *Петру и прочим*

апостолам: что нам делать, мужи братия?» (2, 37). И о первой общине, основавшейся в Пятидесятницу, как свидетельство духа ее, говорится: «все же верующие были вместе ἐπὶ τὸ αὐτό и имели все общее (здесь нет необходимости понимать ἅπαντα κοινα исключительно в отношении имущества, о чем идет речь в следующем 45 стихе) «и каждый день, пребывая *единодушно* (ὁμοθυμαδὸν) в храме» (2, 46). Это ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό — есть вообще норма церковности, особое *качество* соборности — καθ'ὅλον, целокупности, которое непосредственно не имеет количественного значения, но означает выхождение из себя к высшей сверхличной духовной действительности. Апостольская церковь, ограниченная пределами Иерусалимской общины, была, конечно, не в меньшей мере *вселенскою* церковию, нежели в позднейшие времена распространения христианства в мире. Правда, в Иерусалиме были как бы представители вселенной, «иудеи, люди набожные из всякого народа под небесами» (Д. А. 2, 5), но это есть, конечно, лишь символическое ознаменование всенародности или сверхнародности Церкви, исторически же содержащее в себе гиперболу. Кроме того, по прямому свидетельству Господа *только* в последние времена проповедано будет Евангелие «во всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24, 14). Следовательно, кафоличность во внешнем смысле, т.е. *все*-народности, вообще и не существует в *исторические* времена существования Церкви, и свидетельства св. отцов, как и соответственные суждения современных богословов, должны быть поняты лишь *применительно* к большей или меньшей распространенности Церкви в мире, в противоположность сектантству, которое определенно противится вселенскому распространению. Однако Церковь может наличествовать уже там, идеже двое или трое собраны во Имя Христово[1]. При этом вполне возможно, что эти ячейки церковности или поместные церкви фактически могут и не знать друг друга, не находиться между собою в прямом общении. Однако это ничего не зна-

(1) Во времена гонений или догматических волнений (как в век арианства), фактически, истинная Церковь составляла действительно меньшинство.

чит, потому что их единство в Духе оттого не становится меньше. Одна и та же жизнь во Христе Духом Святым раскрывается в разные времена и в разных местах. Одним словом, повторим еще раз, кафоличность есть прежде всего качественное, а не количественное определение. Это есть высшая реальность Церкви, как Тела Христова, она опознается в живом опыте многоединства, которое и есть соборность. Таким образом, соборность есть единственный путь и образ церковности. Это есть непрестанно совершающееся *чудо*, трансцендентное в имманентном, и, в этом качестве, может быть предметом *веры*[1]. Церковь, как истина, не дается единоличному обладанию, но единству в любви и вере она открывается как высшая действительность, к которой и приобщаются члены в меру соборности своей.

Однако, скажут позитивисты, научные и церковные (католичество есть именно такой церковный позитивизм): это есть метафизика церковности, которая помещает ее за пределы опыта, но нужна эмпирика, необходима каноника. Это суждение вполне справедливо, но путь идет от метафизики к канонике, а не наоборот.

Согласно значению слова соборность (*καθ'ὅλον*) она есть не только внутренняя соборность — жизнь в Духе Св., но и некая церковная коллективность, ищущая своего единомыслия: Церковь соборная есть и Церковь соборования и соборов и, в частности, Цер-

(1) Эту идею трансцендентности *невидимого* в Церкви не нужно отожествлять с протестантской идеей *невидимой* Церкви. Последняя предполагает различение и противопоставление *двух* миров и их взаимную непроницаемость, недоведомость, недоступность, между тем как идея соборности Церкви, трансцендентности единой жизни в имманентном, наоборот, отрицает разрыв между обоими и обосновывает прямое и положительное соотношение между ними как формы и содержания, проявления и существа, феномена и ноумена. Согласно протестантскому учению, есть как бы *две* церкви, взаимно не соприкасающиеся, согласно православию есть лишь одна и та же Церковь, существующая в жизни на небе и на земле. Однако можно находить и сродное в обоих учениях в том, что в жизни Церкви *есть* невидимое; *не все* видимо и доступно внешнему наблюдению. Церковь есть трансцендентно-имманентное, и она не может быть понята лишь как невидимая и всецело как видимая (к чему в отдельных высказываниях склоняется иногда католическое богословие). Надлежащее равновесие содержится только в православии. Церковь есть невидимое в видимом, трансцендентное в имманентном. Она есть сверхэмпирическая действительность, наполняющая и обосновывающая собой действительность эмпирическую.

ковь поместного и вселенского соборования и единомыслия. Церковь свою внутреннюю соборность осуществляет в соборном исповедании и церковном учении. Путь от первой ко второй намечается следующий.

То, что совершается в сверхсознании, то, что происходит за пределами личной обособленности, являясь прикосновением к высшей духовной действительности, вдохновением ею, становится достоянием рефлексии личного сознания, иными словами, сверхсознательное сознается. Опыт сверхличный, соборный, становится личным, она отлагается в нем как мысль, знание, факт, как созерцание и умозрение. Греки считали «удивление» (*θαυμάζειν*) началом философствования. Это же изумление пред тайнами Божиими, открывающимися в Церкви, есть и начало богословствования, теоретического и практического[1]. Религиозные истины имеют, прежде всего, практический характер, — религия начинается не с богословия, а с богожития, но она необходимо соединяется с *учением*, проповедью, богословием. Истина, жизненно открывающаяся, становится предметом усвоения ума и воли на основании тех данных, личных и исторических, которые тому или иному лицу свойственны. Одна и та же истина открылась галилейским рыбакам и их смиренным последователям, как и ученым и просвещенным культурой: эллину Августину, Василию Великому, Григорию Нисскому и т.д. Сознание необходимо осуществляет, как личное свое достояние, то, что дает ему сверхсознание, соборность, церковность. Эта последняя свое многоединство осуществляет как *общество*, Церковь — как societas. Поэтому и церковное самосознание является делом не единоличным, но церковно-общественным, соборным во внешнем смысле слова, точнее соборованием. Церковь как общество есть прежде всего коллектив, который, естественно, стремится к коллективизму своей жизни. В этом смысле Церковь не отличается от других форм общественной жизни: государство, нация, частные союзы, так же как и Церковь, стремятся к достижению коллективного самоопределения и волеизъявления. Отличие Церкви в

(1) В Церкви неоднократно поется об удивлении ангелов пред свершением судеб Божиих: «ангели успение Пречистыя видяще *удивишася*». Это «удивление» есть, конечно, высшее созерцание и постижение тайн Божиих.

том, что она верит в сверхчеловеческую истину, которая дается ее постижению, и она стремится к тому, чтобы при нахождении этого единства было согласие и единогласие. Если тожественно содержание, то должно быть и тожественное выражение — коллективизм мысли, который становится и прямым единомыслием в выражении единой самотожественной истины, в Церкви открывающейся. Однако люди, при всем сходстве своем, никогда не повторяют друг друга, и в выражении одного и того же содержания всегда остается индивидуальное различие. У ап. Павла есть замечательное выражение этой мысли о закономерности таких различий: «подобает разделениям (*αἱρέσεις*) (ересям) быть между вами, да откроются искуснейшие» (I Кор. 11, 19). Подобает, *δεῖ* — в этих словах св. апостол не только свидетельствует о неизбежности личных мнений, которые в себе содержат возможность и разделений — ересей, но и дает свое благословение их высшей целесообразности. Однако *различно*-мыслию не должно становиться разномыслием и вести к основанному на этом разделению, норма есть единомыслие, вытекающее из любви церковной и соборности Церкви: «едино тело и един дух». Совершенно естественно, чтобы и личное дискурсивное сознание разных лиц свидетельствовало бы об единой истине единообразно. Это вытекает из единства истины, и этого требует церковная любовь, которая эту своеличную дискурсию снова растворяет в соборности. Совершенно естественно и неустранимо для церковного самосознания осуществлять общение коллективно-общественное в делах веры. Этому соответствует общая богословская работа, которая состоит из постоянного обмена мнений и — на этой почве — соборования. Это соборование совершается в тех формах, которые свойственны и доступны по условиям места и времени: личное собеседование, как и письменное общение, научно-богословское общение на съездах, церковных собраниях и соборах. Оно имеет и свои ступени в смысле выработки и созревания общего мнения. Соборы не суть парламенты мнений, где они принимаются на основании большинства, но средоточие общецерковной мысли, выражаемой чрез ее авторитетных представителей. Церковь, исходя из единства жизни, необходимо стремится и к единству сознания и единству учения. Это единое учение, в

известных границах, получает и нормативное значение и становится предметом проповеди. Непосредственный конкретный опыт Церкви содержит зерно догмата (если так можно выразиться, догматический миф), из которого возникает догмат, как определение истины в слове и понятиях. Это определение имеет исторически обусловленный и в этом смысле прагматический характер. Догмат выражает известную сторону истины либо полемически — в отрицание тех или иных уклонений от истины (таков характер всех христологических догматов), либо он представляет собою церковный ответ на вопрошание эпохи, причем, конечно, в этом прагматическом, исторически обусловленном ответе содержится общая церковная истина, которая иначе как исторически и не может быть найдена и дана человечеству. Но, конечно, при всей верности догматов им нельзя приписывать исчерпывающего значения, они суть только вехи, не более. Целостный опыт содержит в своей глубине больше, нежели всякое его словесное, рациональное выражение в понятиях, и нельзя забывать основного положения, что primuna vivere deinde philosophari et dogmatisari.

Но в каком же отношении находится коллективный опыт Церкви к соборному? Соборное, сверхличное сознание не может оставаться только сверхличным, — оно становится необходимо и личным опытом, личным достоянием, оно опосредствуется в личном сознании. Конкретно-религиозное бытие в истине отражается и в созерцательно-умозрительном ее осознании. Конечно, характер этой опосредственности, степень осознания и знания для разных личностей различны в зависимости от общего их состояния: здесь различаются простецы и ученые, дети и взрослые, профаны и богословы и т.д. Религиозное личное самосознание свойственно каждому, но оно может оставаться смутным и нерасчлененным, а может расширяться и углубляться; в последнем случае возникает богословствование и богословие. И то, и другое есть нормальный рефлекс целостного религиозного опыта. Личное самосознание и личное богословствование естественно и закономерно ищет расширить, углубить, утвердить себя, *оправдать* свою веру, отожествить ее с сознанием сверхличным, соборным, церковным. Опосредствованная сознанием, эта

вера снова стремится слиться со своим первоисточником целостным церковным опытом, который свидетельствуется *церковным преданием*. Поэтому богословствование, которое, как личное творчество и личное самосознание в Церкви, необходимо отличается *личным* характером, не может и не должно оставаться *своеличным* (ибо в этом и есть первоисточник ереси как разделения), но стремиться стать богословием *предания*, в нем найти для себя и связь и оправдание. Это не означает и не должно означать, что оно должно быть простым *повторением* своими словами уже имеющегося в предании, как это понимают узкие и формальные умы «книжники и фарисеи» наших дней. Напротив, оно *должно* быть всегда новым, живым и творческим, ибо не останавливается жизнь Церкви, и предание не есть мертвое законничество буквы, но дух ее животворящий. Предание есть живое, творческое предание, новое в старом и старое в новом. Поэтому всякая новая, точнее, по новому высказанная богословская мысль ищет себя оправдать, обосновать, раскрыть на основании общецерковного предания, в самом обширном смысле, т.е. включая сюда, прежде всего, свящ. писание, а далее предание словесное и монументальное. Если мы познакомимся с актами соборов, то увидим, какое место там занимает это обоснование из церковного предания каждого из соборных суждений. Поэтому послушность преданию и согласность с ним есть *внутренняя* норма для личного церковного самосознания. Осознание церковного опыта в соборности необходимо является личным: это есть стояние пред Богом души, Бог и мое я в живом и непрестанном соотношении. Но оно не может остановиться на этом личном самоопределении, потому что оно стремится стать всеобщим, пройдя путь чрез коллективность к новой, опосредствованной соборности. Иными словами, личное церковное сознание, личное богословствование вступает в общение с другими, в которое каждым вносится свой особый дар. Происходит *соборование*, устное и письменное, личное и общественное. Это соборование есть живое дыхание Церкви в отдельных ее членах и отдельных поместных церквах, которое всегда совершается с разною силою, но никогда вполне не замирает. Это есть, можно сказать, догматическая

жизнь Церкви. Члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство и в своем опосредственном сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности *суждения*. И хотя могут быть различные образы соборования, помимо прямых соборов, однако церковные собрания или соборы в точном смысле являются наиболее естественными и прямыми средствами соборования[1], и это место соборы и занимают в жизни Церкви, начиная уже с первого апостольского собора в Иерусалиме. Таким образом, соборы являются, прежде всего, *фактическим* выражением духа соборности и осуществлением соборования. Их нельзя понимать как только внешнее установление, которое силою божественного или церковного закона возвещало бы истину, иначе недоступную отдельным членам. Соборы естественно занимают свое место в Церкви, которое позднее получает силу и постоянного церковного установления (соборы в епархиях должны собираться дважды в год и т.д.). Однако это установление канонического законодательства, jus ecclesiasticum, имеет только практический, а не догматический характер. Церковь, лишенная возможности созыва соборов по тем или иным причинам, не перестает быть Церковью, притом, оставаясь *соборною* во *внутреннем* смысле, потому что такова ее природа. При отсутствии соборов все же остаются еще другие способы соборования или церковного общения (как было еще во времена апостольские в отношениях разных поместных церквей).

Нужно заметить, что в наш век печати и развитых средств сообщения соборы утеряли большую часть того значения, какое им было присуще в прежние времена, хотя бы в эпоху вселенских соборов. Вселенское соборование в наши дни осуществляется непрестанно путем печати и научного общения. Однако соборы и теперь сохраняют свое особое, исключительное место в соборовании, потому что они, и только они имеют возможность непосредственного переживания соборности Церкви. Съезды церковных представи-

(1) И самое имя Церкви — ἐκκλησία, еврейское cahal — первоначально означает *собрание*.

телей, в том случае, если этим съездам дано бывает сделаться церковным собором, осуществляют собой соборное сознание Церкви по данному вопросу, ранее опосредствованное единоличными суждениями; им дано выявлять соборность Церкви и чрез то самим становиться воистину соборами. Тогда они в сознании истинной соборности, а вместе и в искании ее, говорят о себе: изволися Духу Святому (живущему в Церкви) и нам, т.е. они ставят знак равенства между собою и Церковью как соборной жизнью в Духе Св. Всякий съезд церковный молитвенно желает стать собором. Однако не все собрания церковные являются церковными соборами, хотя на это и притязают, а по внешним признакам этому и удовлетворяют. Достаточно вспомнить разбойничий Ефесский лжесобор, иконоборческий собор 754 г., флорентийский собор, которые не признаются Церковью за соборы. Нужно твердо помнить, что собор, даже и вселенский, не есть *внешний* орган безошибочного провозглашения истины quand même, как особый орган Церкви, для того нарочито установленный. Такое предположение, прежде всего, приводило бы к заключению, что Церковь *до* соборов и без соборов перестает быть соборною и непогрешительною. Но и помимо этого, самая идея *внешнего* органа провозглашения истины соборной поставляет его *над* Церковью и *внешнему факту* церковного собрания приписывает необходимо действие Св. Духа[1]. Церковную истину может свидетельствовать и знать только Церковь в соборности и самотожественности своей. И о том, что данное собрание епископов есть *собор*, свидетельствующий от лица Церкви истину церковную, это может знать только Церковь, которая и говорит свое молчаливое (а иногда и не молчаливое) *да* на самосвидетельство собора: «изволися Духу Св. и нам». Для этого самосвидетельства Церкви не существует и не может существовать никаких предустановленных *внешних* форм. Здесь опять надлежит вспомнить слово Господне о Духе Св.: «голос Его (Духа) слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда

(1) Здесь неуместно сопоставление с совершением таинств священниками, где под внешним знаком подается благодать Св. Духа, потому что Церковь не знает особого таинства *собора, как провозглашения истины.*

уходит». Жизнь Церкви есть *чудо*, которое нельзя подчинить внешнему закону. Признание церковного собрания собором, возвещающим церковную истину (и в этом смысле вселенским) в Церкви, совершается или же не совершается, это есть просто исторический факт. Также историческим фактом является и то, что, для приятия Церковью, недостаточно одностороннего провозглашения себя истинным собором со стороны церковного собрания. Это вовсе не есть «рецензия» в формально-правовом смысле. Это не значит, что постановления собора еще нуждаются в подтверждении чрез всеобщий плебисцит, и вне его не имеют силы. Такого плебисцита не существует. Однако происходит прояснение как бы некоторой самоочевидности, что голос собора *был действительно* (или же не был) голосом соборности церковной, только и всего. И никаких внешних органов или способов засвидетельствовать эту внутреннюю церковную самоочевидность нет и быть не может, это надо прямо и решительно сказать. И кого это отсутствие *внешних* признаков истины в Церкви смущает, тот просто не верит в Церковь и не знает ее. Действие Духа Св. в Церкви есть неисследимое чудо, совершающееся в человеческих делах и сознаниях. И грозным симптомом этой полуверы является церковный фетишизм, ищущий оракула Духа Св. и находящий его то единолично в папе, то в епископском сословии или его соборе. С католической стороны в последнее время издеваются над идеей церковной соборности, как над порочным кругом, который в ней содержится: соборность соборов свидетельствуется церковной соборностью, а соборное сознание Церкви свидетельствуется церковными соборами. Однако жизненно этот логический круг не является порочным, он выражает лишь самотожество Церкви в ее обнаружениях. Спрашивают: где, когда и как подтверждается вселенскость соборов? Но, в то же время, следует помнить, что сила постановлений даже вселенских соборов не понималась, как самоочевидная, потому что они подтверждались: почти каждый вселенский собор прямо или косвенно подтверждал предыдущий (вторым был подтвержден первый, дальнейшие соборы подтверждали неприкосновенность никео-константинопольского символа веры, седьмой собор был подтвержден т. наз.

восьмым Константинопольским). Это было бы совершенно непонятно, если бы соборы сами по себе рассматривались как *внешние* органы непогрешимости. Католичество в лице папы имеет для себя этот внешний орган. Эта мысль на Ватиканском соборе договорена была в том смысле, что папа ex cathedra вообще провозглашает церковную истину ex sese, т.е. в этом заменяет Церковь. Это тоже неопределенно (благодаря присутствию признака ex cathedra), но если принять эту мысль, то она просто ставит знак равенства между папой и Церковью и утверждает, что Церковь есть папа. Могий вместити да вместит это отрицание церковности, превращающее соборность в подчинение внешнему авторитету. Но даже и для системы папизма эта мысль утопична. Ведь и для папы существует Церковь, в единении с которой он только и является папой, Церковь же соборует каждым актом своего бытия, и это соборование лишь оформляется и провозглашается папой, стало быть все таки ex consensu или in consensu ecclesiae. И вопрос о внешнем авторитете непогрешительности переносится уже от самого существа соборного суждения к его провозглашению. К этой стороне вопроса теперь нам надлежит перейти. Кому принадлежит в Церкви полномочие провозглашения церковной вероучительной истины? Церковной власти, которая сосредоточивается в руках епископата. Соборы, как правило, состоят из епископов.

Как уже было сказано выше, это не есть каноническая норма, которая исключала бы присутствие клириков и мирян (напротив, на Московском соборе 1917-1918 гг. они присутствовали вместе с епископатом). Епископы в соборе участвуют как представители своей епархии (почему, как правило, в нем присутствуют лишь епархиальные епископы). Они свидетельствуют не ex sese, но ex consensu ecclesiae, и в лице епископов соборуют возглавляемые ими церкви. Однако суждением не исчерпывается вероучительное значение собора епископов, ему принадлежит не только мнение, но и власть — выносить всеобщеобязательные решения, повелительно *провозглашать* догматические определения, как мы это видим в истории вселенских соборов, а также некоторых поместных. Это-то и имеет такую видимость, будто вселенский собор и есть

внешний орган непогрешительного суждения, — коллективный, многоголовый папа. Такое мнение можно иногда встретить и в православной литературе (не без влияния католичества), и оно господствовало на реформационных католических соборах Констанцком и Базельском, где противопоставлялись и боролись два *внешних* авторитета: папа и собор. В подробностях это мнение содержит многие неясности: чему собственно свойственна непогрешительность? Епископскому ли сану как таковому? Однако такая попытка превратить каждого епископа в папу, полипапизм, обусловливается фактом несомненной возможности и для епископов впадения в ереси, столь обильно засвидетельствованные церковной историей, а с другой стороны, столь же несомненной возможностью разногласий среди епископов, благодаря чему не было, кажется, случая, чтобы вероучительное постановление выносилось единогласно. Правда, несогласные епископы в таких случаях анафематствовались и отлучались от Церкви, чем и достигалось единогласие всего епископата. Однако для данного вопроса это не изменяет того факта, что решающим является не единогласие епископского сословия, но большинство голосов (притом, неизвестно какое). К этому надо еще, конечно, прибавить и тот факт, что на вселенских соборах бывал представлен отнюдь не весь наличный епископат, и число присутствующих епископов значительно колебалось, причем количественное преобладание естественно принадлежало всегда епископам восточным. Даже и малое число епископов может явиться соборным голосом Церкви, если последняя признает его за таковой. Но если видеть в соборах *внешний* авторитет, то применение начала коллективного папизма влечет еще большие трудности, нежели единоличного. Однако, к счастью, идея коллективного папизма всего епископского сословия вовсе не выражает православного учения о церковной непогрешительности, потому что сан епископа, как таковой, вовсе не облекает его носителя догматической непогрешительностью. Можно сказать, что авторитетность догматического суждения более зависит от святости, нежели от сана, и святые подвижники имеют своим голосом большее значение, нежели рядовые епископы. Последние имеют лишь сугубую ответственность за свои суждения, как лица, облеченные иерархическими полно-

мочиями. Тем не менее епископскому собору (вместе с представителями клира и мирян или без них, для данного случая это безразлично), действительно, принадлежит известная *власть провозглашения* догматических определений, в качестве высшего органа церковной власти, и именно в этом качестве и могли только выносить свои определения вселенские или поместные соборы. Епископскому сословию принадлежит власть блюсти за правильностью вероучения в Церкви, и в порядке этого блюдения, при наличии глубоких церковных разногласий, оно выносит постановление, имеющее силу церковного закона и тем полагающее конец разногласиям, причем, неподчиняющиеся ему автоматически отсекаются анафемой. Так обычно бывало в истории Церкви. Суждение вселенского епископского собора провозглашается его главой, которою для поместной Церкви, естественно, является патриарх или вообще первоиерарх, для всей же вселенской Церкви, естественно, первопатриарх, хотя и primus inter pares, причем таковым, согласно канонам, признавался римский епископ. Таковое признание со стороны православного мира принадлежало бы и ныне римскому папе, в качестве вселенского первопатриарха, если бы он отказался, со всею своею поместной Церковью, от своих ватиканских притязаний. Православная Церковь никогда не отрицала этого первенства римской кафедры, подтвержденного канонами вселенских соборов.

Нужно различать *провозглашение* истины, которое принадлежит высшей церковной власти, от обладания ею, которое принадлежит всему телу церковному, в его соборности и непогрешительности. Последнее есть сама действительность, первое — лишь *суждение* о ней. Суждение это, или догмат, обладает отвлеченным и прагматическим характером, как ответ Церкви на вопрошания недоумевающих и лжеучителей. Оно обладает высшей, если так можно выразиться, абсолютной целесообразностью, хотя и не имеет в себе конкретно-религиозной полноты, которой живет Церковь (есть, так сказать, каталог истины, но не сама живая истина). Тем не менее это догматическое суждение необходимо, как опосредствованная в мысле истина, и, далее, как норма жизни церковной. Непогрешительность цер-

ковного суждения состоит в его целесообразности или годности к выражению церковной истины в данных условиях. Догматическая непогрешительность понимается чрез сопоставление с безошибочностью суждений науки, или отдельных научных положений. Но при этом упускается из виду вся разница, которая здесь существует: тогда как эти научные положения отвечают интересам познания, догматические определения имеют прежде всего не теоретически-познавательный, но религиозно-практический характер, и лишь во вторую очередь они получают и гностическое значение. В этом смысле можно сказать, что гносеологическая природа, положим, таблицы умножения и Халкидонского догмата, существенно различна, как различен и смысл безошибочности и истинности, той и другому, по-своему, присущий.

Собор епископов осуществляет соборование Церкви, которую он представляет. Вместе с тем, как высший орган церковной власти, вынося догматическое определение, в уповании того, что это «изволися Духу Св. и нам», он не совершает превышения власти в убеждении, что, объявляя его обязательным к руководству, им выражается непогрешительный голос Церкви. Однако этим *провозглашением* орган церковной власти сам по себе не становится обладателем ex sese непогрешительности, которая принадлежит только Церкви в ее соборности. Церковная власть (собор епископов, иногда даже отдельный епископ в пределах епархии) есть лишь законный орган *провозглашения* того, что является, в ее собственном сознании, выражением церковной истины, становится как бы pars pro toto. Поэтому *по содержанию* это суждение, хотя и облеченное в законные формы, подлежит еще приятию Церковью. Последнее уже совершается в самом ее провозглашении, и тогда догматическое определение собора епископов может непосредственно получить соборный, общецерковный характер. Однако, это не само собою разумеется, потому что и после определений на соборах возникало неприятие их постановлений, или временное (как после I Никейского), или окончательное, и, тем самым, такие соборы обличались как лжесоборы (разбойничий Ефесский, иконоборческий). В подобных случаях возникают *конфликты* между отдельными

членами Церкви и церковной властью. Отсюда следует, что и соборные определения догматического характера не *слепо* приемлются, по долгу пассивного повиновения (как этого требует ватиканский догмат по отношению к папе), но в меру личного сознания и разумения, или же, по доверию и послушанию к провозгласившему их собору, сознательно приемлются как выражающие церковную истину. Таким образом, происходит соборование, не только предшествующее соборному решению, но и ему последствующее, для приятия (или же неприятия) и соборного определения. Такова всегда была практика Церкви в этом отношении, и таков догматический смысл соборного провозглашения догматической истины. Чрез него не вводится в жизнь Церкви в виде соборов *внешний* орган непогрешительности, который ex sese *предписывает* Церкви ее вероучение, — подобный коллективный папизм догматически не отличался бы от единоличного, а практически стоит даже ниже его, потому что держится на колеблющемся большинстве вместо единоличного суждения. Догматическому оракулу, коллективному или единоличному, вообще нет места в соборности церковной. Сам Дух Св., живущий в Церкви, указует пути к единогласию, для которого и соборное постановление есть *только средство.* Таким образом, мы приходим к заключению, что если на земле вообще не существует *внешнего* авторитета, которого не оставил вознесшийся от нас на небо и ставший невидимым глава Церкви Господь Иисус Христос, то и соборные постановления имеют сами по себе лишь *условный* авторитет, который делается безусловным лишь чрез приятие их церковной соборностью. Этой непогрешительностью Церковь уже облекла постановления семи вселенских соборов, так же как и некоторых поместных (напр., Карфагенский, Константинопольские соборы XIV в., установившие учение о божественных энергиях и свете Фаворском). Эта идея *условно-непогрешительного* авторитета в лице законных органов церковной власти — начиная вселенскими соборами и кончая епархиальным епископом в пределах его епархии — может казаться противоречивой и даже субверсивной, разрушительной для католического и католизирующего понимания. Противоречие здесь можно на-

ходить в одновременном признании обязательности и подчинения и принятия. С одной стороны, веления канонической церковной власти в лице епископата, вообще, подлежат исполнению как таковые (ecclesiam in episcopo esse, St. Cypr., ep. 66), а в том числе, следов., и догматические определения. Однако эта обязательность проистекает не из непогрешительного авторитета соборного епископата ex sese, какового, как мы указали, не существует, но в силу общего права церковной власти блюсти вероучение и ограждать его неприкосновенность, а также, вообще, издавать обязательные для Церкви постановления. Однако такое повиновение не может быть слепым и рабским, оно должно быть не только за страх, но и за совесть, и обязательно постольку, поскольку не встречает прямого противоречия в совести. Когда апостолы Петр и Иоанн были приведены в синедрион, который и для них еще являлся тогда высшей законной церковной властью, и были поставлены посреди первосвященников и старейшин, и когда те требовали от них прекращения проповеди о Христе, они ответили: «судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Д. А., 4, 19). Этот пример имеет руководящее значение. Догматическое определение церковного собора, облеченное всей полнотой церковной власти, имеет, конечно, наибольший авторитет для верующих и требует себе повиновения даже в случаях недовыясненности и сомнительности. Однако могут быть и такие случаи, когда именно неподчинение церковной власти или церковного собора, впадшего в еретичество, ублажается Церковью. Так это было, напр., в эпоху арианской, несторианской и иконоборческой смуты. Пусть такие случаи являются исключениями, но даже если бы таковой был только один, то и он имел бы принципиальное догматическое значение, потому что им уже подрывается идея внешнего непогрешительного авторитета *над* Церковью, который католиками приписывается папе. (Даже в католичестве, где требуется слепое повиновение суждениям, infallibile magisterium с sacrificio del intellecto, осуществимость *внешнего* авторитета достаточно ниспровергается возможностью схизмы, которую знала история, именно — одновременного наличия нескольких пап, или антипап, причем, каж-

дому неизбежно приходится *выбирать*, который из них есть истинный, непогрешимый папа)[1]. Однако эта возможность приятия или неприятия относится лишь к новым догматическим определениям. Те же, которые уже приняты соборным сознанием, как напр., определения семи вселенских соборов, почитаются истиной и требуют к себе прямого подчинения, и долг и право церковной власти охранять их от прямого или косвенного извращения.

Практически непринятие догматического определения церковного собора или церковной власти является, конечно, лишь исключением, оно для себя должно иметь достаточное основание и лишь тогда оправдывается на суде истории. Общим же правилом является повиновение церковной власти, так сказать, a priori на том основании, что она, выражая соборное суждение Церкви, имеет при этом еще и благодатную помощь, свойственную священному сану епископов. И, с другой стороны, только она призвана выносить общеобязательные для всей Церкви вероучительные определения, о которых может быть сказано: rex juridicata pro veritate habetur. Если спросят, где же и когда в церковной письменности выражено это учение о церковной соборности, то приходится ответить, что *словесно* эта мысль *не* выражалась, как и вообще мы не найдем в отеческой письменности специального учения о Церкви. Однако не выражалась и противоположная мысль о *внешнем* органе непогрешимости (если не считать отдельных, явно неточных и преувеличенных выражений у Иринея, Киприана, Игнатия Богоносца). Однако *практика* Церкви, т.е. вся история соборов, подразумевает именно такое понимание природы Церкви, и когда обозначилась борьба с притязаниями папизма, то это стало еще очевиднее. Поэтому можно сказать даже больше, именно, что высшая церковная власть в лице собора

(1) Вообще, личную свободу и ответственность, ею налагаемую, до конца не удается истребить даже католичеству, потому что и здесь происходит *соборование* Церкви с личным приятием или неприятием папского оракула. Но здесь такой конфликт разрешается непосредственным отсечением неприемлющих, как случилось со старокатоликами после Ватиканского собора (как и на соборе), и после папского определения, даже если оно явилось насильственным и поспешным, соборование уже возбраняется. Однако мы полагаем, что и для католичества это есть вопрос факта, как об этом свидетельствует эпоха реформационных соборов.

епископов, вселенского, поместного или даже диоцезального, *практически* имеет право необходимых вероучительных определений, которые как таковые подлежат принятию, кроме исключительных и особо мотивированных случаев, причем, неповиновение церковной власти само по себе составляет тяжкое церковное преступление и налагает на совесть оказывающего его сугубую ответственность, хотя и при всем том оно может явиться неизбежным. Таким образом, высшее церковное учительство в Церкви является облеченным таким практически-«непогрешительным», высшим авторитетом, который достаточен для церковных нужд, но не чрезмерен. Это есть не столько власть, установленная правом, сколько авторитет, рождающийся из любви. Именно о таком характере высшего церковного учительства свидетельствует нам церковная история. Иначе было бы невозможно понять *фактическую* историю соборов с догматическими определениями, которые вовсе не всегда и не сразу полагали конец церковным борениям, хотя в конце концов и приводили к единомыслию. Практически такая бессистемная система совершенно достаточна и имеет в себе то преимущество, что в ней соединяются церковная свобода и церковное послушание. Разумеется, с точки зрения католичества этот строй является анархией, по сравнению с Roma locuta, causa finita. Однако это покупается иногда ценою не внутреннего убеждения, а внешнего запрета и кар. Так было с Ватиканским догматом, так теперь с модернизмом. Вынужденное молчание не есть согласие и еще менее есть соборность. Отсутствие внешнего непогрешительного вероучительного авторитета в Церкви, в связи с возможностью условно непогрешительных определений церковной власти, выявляющих соборное сознание Церкви, есть в православии палладиум свободы, соединяющейся с церковностью, но есть, вместе с тем, предмет наибольшего недоумения: протестантам же юродство, *μωρίαν*, католикам — соблазн, *σκάνδαλον* (I Кор. 1, 23). Одни, выше всего ставя *личное* искание истины, значение которого, действительно, существенно в христианстве, не могут понять необходимости свою субъективность ставить пред объективностью Церкви и первую проверять последней. Для них церковное учение до конца совпадает с их личным

мнением или, по меньшей мере, есть совокупность отдельных мнений и их большего или меньшего согласования, — церковное же предание, содержимое соборностью церковной, для них просто отсутствует. Однако с этой стороны возможно большее приближение к идее соборности или, по крайней мере, нет к ней преград: согласование субъективных, личных мнений может быть понято как приближение к объективной, соборной истине, ее выявление (как это и есть на самом деле). Поэтому для протестантизма, с его духом свободы, соединяющимся с духом церковного единства, совершенно открыт путь к разумению православной соборности. Фактически в протестантизме даже содержится и идея условно-непогрешительного, Церковью подтверждаемого вероучительного авторитета: что же иное, на самом деле, представляют собой съезды или соборы, установившие вероисповедные формулы (и Аугсбургское исповедание, и другие «символические» книги), как подобие церковных органов с условно-непогрешительным, соборно Церковью принимаемым авторитетом? И разве ныне возникающие очаги церковного соборования (с Лозаннской конференцией включительно) не представляют собою уже вступления на этот путь, правда, догматически еще не осознанный, но жизненно уже принимаемый?

Гораздо большую непримиримость и даже враждебность эта идея встречает со стороны католиков, что вполне естественно после Ватиканского догмата. Для них эта идея есть синоним церковной анархии и вместе даже духовного рабства, потому что «личная свобода, не проверяемая никаким авторитетом, есть рабская несвобода». Своеобразна же та идея католической свободы, которая состоит в слепом повиновении (infallibilitas passiva) церковному органу, стоящему *над* Церковью, и в этом смысле внешнему[1]. Послушание

(1) Обычно говорится, что папа есть глава Церкви, лишь в единении с ней (хотя и ex sese) осуществляющий свое главенство, и в этом смысле он есть «викарий» Христа. Но эта идея викариатства нелепа, ибо Христос не может иметь для себя викария. Христос есть глава Церкви в том смысле, что она есть тело Христово и не имеет иной жизни, кроме как во Христе. Но что же может означать пред лицом этого факта, что Христос имеет еще викария на земле, и в каком смысле он есть глава Церкви? Еще можно понять идею папы, как викария ап. Петра (хотя и она неверна), но идея викария Христа просто лишена всякого содержания.

«quand-même» — или *слепое* послушание — вполне уместно и естественно в монастыре, где «отсечение своей воли» составляет условие монашества, его, так сказать, духовный метод. Однако здесь существенно, что этот путь, или метод, *свободно избирается* вступающими в монастырь, и в этом смысле самое полное монашеское послушание, принимаемое в составе монашеских обетов, есть действительно акт величайшей христианской свободы (хотя и здесь послушание не освобождает от христианской совести и потому не может оставаться слепым: в случае впадения «старца» или руководителя в духовную «прелесть» или ересь разрываются и узы послушания). Совсем наоборот, послушание папе является общеобязательным для всех и во всей церковной жизни (в области веры, нравов, канонической дисциплины), причем требуется безоговорочное повиновение не только внешнее, но и внутреннее. Необходимость слепого повиновения внешнему авторитету для всех, как бы его ни приукрашивали, есть система духовного рабства, которое несовместимо с христианской свободой. Субъективно, это в отдельных случаях может смягчаться и даже обессиливаться сыновней преданностью святейшему отцу, и мы не сомневаемся, что это так и есть для многих католиков. В этом проявляется общее отношение к иерархии в христианском мире, духовное сыновство, которое одинаково как в православии, так и в католичестве. Но одним этим не исчерпываются церковные отношения, потому что его одностороннее господство обрекало бы всю Церковь на какой-то духовный инфантилизм или несовершеннолетие, с сложением всякой ответственности и инициативы в Церкви на ее главу. Это невозможно в жизни Церкви, и этого нет, конечно, и в католицизме, который непоследовательностями спасается от мертвящей силы Ватиканского догмата. Однако догматически от нее нет спасения. Быть в согласии с папой есть для всех необходимый и единственно возможный путь церковного самосознания, ибо католик должен во всем искать не истины церковной, но папского определения, которое и есть истина. Для *личного* искания и узрения истины и для соборования о нем, строго говоря, здесь места не остается (хотя фактически оно, конечно, не может быть упразднено и в католичестве). Где-же здесь место для свободы?

Пускай укажут его. Если скажут, что самое вступление или невступление в Церковь является актом свободы, который, поэтому, включает в себя свободное повиновение папе, то это будет только отвод. Extra ecclesiam nulla salus, и только в Церкви возможна христианская жизнь. Если жизнь в Церкви включает в себя, как условие, повиновение папе в качестве живого воплощения Церкви, то это и означает, что христианская жизнь исключает свободу и основывается на слепом повиновении внешнему авторитету, которым и должно исчерпываться личное церковное самосознание. Наличие внешнего непогрешительного авторитета в Церкви, которым так дорожит и так кичится римский католицизм, несовместимо с личною свободой в Церкви. Наоборот, наличие лишь условно-непогрешительного авторитета в Церкви предполагает эту свободу, делает послушание ему делом не слепого повиновения, но личного убеждения, обретения истины в соборном сознании Церкви.

Но не становится ли благодаря этому православие ареной борьбы личных мнений, которые получают столь же самодовлеющее значение как в либеральном протестантизме? Не является ли эта свобода церковной анархией, личным произволом, самочинием? Конечно, такой уклон всегда возможен, как личное злоупотребление, как грех против Церкви, ибо «мир во зле лежит» и «всяк человек ложь есть». Однако для члена православной Церкви существует *церковная истина*, которой он ищет в своем личном усилии ее постижения. И он должен стремиться установить свое согласие с Церковью как в своем субъективном церковном опыте, без которого нет, вообще, приближения к церковной истине, так и в объективном церковном предании в его полноте. Первое предохраняет от мертвящего рационализма, второе побуждает вводить свое личное самосознание в русло общецерковное. Оправдать свое личное мнение преданием церковным — такова внутренняя норма искания истины. Наконец, существует и суд церковной власти, которая полномочна мерами церковной дисциплины, призвана воздействовать против неправомыслящих. Об этом достаточно свидетельствует история Церкви. Поэтому совершенно неверно утверждение, будто бы в православии не существует объективной нормы богословствования, но каждый

руководится лишь своими собственными мнениями. Тем не менее справедливо, что в православии, в сравнении с католичеством, существует больший простор для личного богословствования, для личного суждения в области так называемых богословских мнений (Theologumena). Это проистекает из того, что православие, хотя и содержит существеннейшие догматы, необходимые для веры, но не знает общеобязательной богословской *доктрины*, по принципу: in necessariis unitas, in dubiis libertas.

Православному учительству, вообще, не свойственно множить догматы за пределами насущной необходимости, и даже наоборот, в догматической области ему более свойственно правило: «ne pas trop gouverner ni dogmatiser». Это соответствует тому основному факту, что полнота истины, которую *жизненно* содержит Церковь, отнюдь не выражается целиком в исповедуемых ею общеобязательных догматах; последние скорее представляют собою грани или вехи, за которые не должно выходить православное учение, они скорее суть отрицательные определения, a contrario, нежели положительные. Ошибочно думать, что установленными догматами (dogmata explicita, по католической терминологии) исчерпывается все вероучение (т.е. и dogm. implicita), напротив, область вероучения, фактически содержимого Церковию и в ней раскрывающегося, много обширнее существующих догматических определений и даже, можно сказать, *никогда* ими исчерпана быть не может, потому что догматы имеют дискурсивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако это не означает, чтобы она не могла быть выражаема в понятиях; напротив, в полноте истины — неиссякаемый источник богословствования. Это богословствование, имеющее интуитивный характер у мистиков и аскетов, получает более рациональное, философско-богословское выражение у богословов. Это есть законная и неотъемлемая область личного творчества, которая не должна быть связываема доктриною. Субъективные односторонности в отдельных случаях могут уводить мысль на ложные пути рассуждения, которые выправляются соборным разумом, но здесь не может и не должно быть одной общеобязательной богословской *доктрины*, которую стремится навязать в томизме католическое богословие.

Ибо богословие с его учениями не тожественно с догматами; забвение этого различия плодит многие недоразумения. Драконовские меры против модернизма (понимаемого не только в специфическом смысле, но вообще всякого *современного*, т.е. свободного и искреннего богословия), вместе с осуждением ряда мыслителей как Росмини, Шелль, бар. фон Хюгель, и др., стремятся ввести богословие в русло одной официальной доктрины, и это неизбежно плодит лицемерие. Свобода (в указанных пределах) есть нерв богословствования. Древняя церковь знала разные богословские школы, как и отдельные богословские индивидуальности, непохожие одна на другую, и можно сказать, что чем более это разнообразие, тем полезнее для жизни духовной. Даже и в католичестве, благодаря пышному расцвету в нем богословской науки, существуют различные богословские течения, свойственные разным монашеским орденам. Православное богословие в России в течение XIX века, как и в наши дни, знает целый ряд своеобразных и ярких богословских индивидуальностей, друг на друга мало похожих и однако вмещающихся в православие: митр. Филарет и А. И. Бухарев, Хомяков и Вл. Соловьев, Достоевский и Конст. Леонтьев, священник Флоренский и Бердяев и др., при всем своем различии, выражают, каждый по своему, православное самосознание в некой богословской рапсодии. В этом красота и сила православия, а вовсе не слабость, как это кажется католическим богословам, а также иногда и православным иерархам, которые свои собственные мнения иногда склонны превращать в норму православного богословствования. Для православия подобное притязание есть лишь злоупотребление и частное заблуждение. Православное богословствование, столь пышно развившееся до разделения церквей и на востоке и на западе, а после этого разделения продолжавшее развиваться в Византии до ее падения, и ныне продолжающее свою традицию в греческом богословии, получило совершенно новый и своеобразный ренессанс в русском богословии XIX и XX века в России, где оно, хотя и подавлено ныне насилием власти, но продолжает существование в эмиграции. О православном богословствовании нужно сказать, что оно, хотя уже и знало классические времена в патристический

период и позднее в Византии, однако этим не только не исчерпало себя, но для него открыто еще великое и славное будущее. Православие не только еще не выразило, но лишь начинает себя выражать на языке современности и для современного сознания. Этим не умаляется, конечно, руководящее значение патристического периода богословия. Однако, вопреки Риму, искреннее богословствование должно быть modern, т.е. соответствовать своему времени. Наше время знает колоссальные перевороты во всех областях мысли, знания, действия, ждущие для себя отклика в православной мысли, и не может удовлетвориться архаизирующим богословием или средневековой схоластикой, которую, к счастью или несчастью, миновало православное богословие. Верность преданию не есть архаизирующая стилизация, которая не может быть искренней и правдивой, — но искание старого в новом, постижение живой связи с ним. Поэтому и святоотеческие творения могут рассматриваться только как *памятники* православного сознания, в которых оно запечатлелось чрез историческую призму их времени. Это не lex credendi, но лишь самосвидетельство Церкви чрез святых мужей на путях их богомыслия, однако опосредствованные чрез их современность, которая *не* есть наша современность. Отсюда беспредельная возможность *развития* православной догматики, — не самих православных догматов, которые не знают развития, но их осознания и выражения. Будет ли это богатство мысли закрепляемо в общеобязательных постановлениях Церкви на соборах или же они останутся ограничены постановлениями семи вселенских соборов, это неизвестно и не имеет решающего значения. Важно то, что соборование, соборное сознание Церкви должно непрестанно двигаться и обогащаться соответственно тому, как движемся мы в человеческой истории. И вступление народов запада на путь православного сознания, так же как и соприкосновение восточного православия с богословской мыслью этих народов, исторически от него отделенных, сулит богатое и прекрасное будущее православному богословию. Оно есть, это *будущее*, в глубинах церковного сознания, и к нему мы идем.

Из указанного свойства православия, связанного с соборной его природой, проистекает его неопределен-

ность и как бы незаконченность, такое впечатление получается особенно сравнительно с католической определенностью и достроенностью, которая увенчивается куполом папизма. В целом ряде случаев второстепенного значения, где православие имеет лишь богословские мнения или же благочестивую практику, католичество представляет готовые догматы или, во всяком случае, официально установленные доктрины (напр. учение о загробном мире и разных его областях, об индульгенциях, о Богоматери и мн. др.). Многим это кажется преимуществом католичества и свидетельством о незрелости и безпомощности православия. Конечно, и мы не станем отрицать, и этой общей незавершенности, так же как и исторической незрелости, — каждое имеет объяснение в исторических судьбах православия. Незавершенность присуща Церкви в силу неисчерпаемости ее глубин. И законченность и достроенность католичества, проистекающая не из внутреннего созревания, но насильственного и преждевременного облечения в форме и чрезмерного догматизирования, представляет собой скорее духовную клетку, которая имеет свои удобства для немощных, но сковывает дух христианский, рвущийся ввысь и вперед. Ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). «К свободе призваны вы, братья, и любовию служить друг другу» (Гал. 5, 13).

ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ

Церковь едина. Это есть аксиома учения о Церкви, которая самоочевидна всякому христианину: «одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания. Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех», (Еф. 4, 3-5). Поэтому, если и говорится о Церкви во множественном числе, то это имеет или локальное значение, — указует на наличие *многих* поместных церквей в недрах единой Церкви, — или же это указует на наличие различных вероисповеданий, получивших раздельное бытие в недрах единой апостольской Церкви. Такое выражение, конечно, неточно и не должно вводить в заблуждение. Как не существует многих истин, хотя истина и многообразна, так же не существует и многих «Церквей», ибо есть единая истинная, православная Церковь. Вопрос о *внутреннем* единстве многих «церквей» и их отношении к Церкви будет рассмотрен особо. Здесь же должно прежде всего констатировать, что, при всем *многообразии* исторических форм единой *церковности*, нельзя допустить ее существенного *плюрализма.* Согласно теории «ветвей Церкви» (theory of branches), единая Церковь осуществляется хотя и разно, но вместе с тем в равной мере в различных ветвях исторического христианства (православие, католичество, англиканство). Она приводит к заключению, что предание истинной Церкви существует везде, но и нигде, т.е. возвращает нас к идее «невидимой Церкви», растворяя понятие о Церкви в историческом релятивизме. При этом, многообразием даров и исторических достижений христианства в жизни заслоняется неизменное единство и непрерывность церковного предания, которое сохраняется в православной Церкви. Конечно, при этом возникает еще особый вопрос: как же понять, в таком случае, то самосознание каждого

из различных церковных обществ, что именно оно и есть истинная Церковь. Здесь есть доля человеческой ограниченности, односторонности, неведения и заблуждения, но также свидетельствуется и подлинное касание Церкви в ее глубине. Но как только из центра можно обозреть положение всех точек на окружности, так же лишь из единой истинной и неповрежденной Церкви можно уразумевать правду и неправду, истину и ограниченность отдельных церквей, притязающих каждая быть единою Церковию. Такая единая истинная Церковь, в которой сохраняется непрерывность церковной жизни, т.е. единство предания, есть православие. И допустить, что эта единая истинная Церковь в чистом виде вообще не существует на земле, но содержится *по частям* в разных «ветвях» ее, значило бы не верить обетованию Спасителя, что силы ада не одолеют Церкви. Это значило бы, что сохранить чистоту и чрез это единственность единой Церкви человечеству оказалось не под силу и, таким образом, основать ее на земле не удалось. Это есть неверие в Церковь и в ее Главу. Потому единство Церкви надо понимать, прежде всего, в смысле *единственности* истинной неповрежденной Церкви на земле, хотя этим еще и не отвергается известная *церковность* и множественных церквей. В понимании единства Церкви нужно утверждать *абсолютизм* этой идеи, причем историческая относительность разных форм *церковности* («церквей») истолковывается лишь в свете этого абсолютизма. Церковь едина, а потому и единственна, и эта единая и единственная истинная Церковь, обладающая истиной в неповрежденности, а потому и в полноте (хотя бы эта полнота и не была до конца выявлена в истории), есть *Православие.* Учение об единстве Церкви, тем самым, связывается с единством православия и особым образом этого единства.

Единство Церкви есть внутреннее и внешнее. Внутреннее единство Церкви соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. *Церковность* есть, прежде всего, таинственная жизнь во Христе и со Христом, в единстве этой жизни со всем творением, в общении со всем человеческим родом, возглавляемым святыми на небесах и на земле, и в единении с ангельским миром. «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам

ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр. 12, 22-23). Таково *единство* Церкви и вместе ее единственность. Это есть *жизнь* в Церкви, и потому она имеет, прежде всего, не количественное, но качественное определение.

Это качество, именно единство церковной жизни как Тела Христова, проявляется, прежде всего, в некоторой торжественности ее (единство церковного опыта) у отдельных ее членов, независимо от их внешнего объединения, и, в известном смысле, прежде него. В единстве церковной жизни пребывают и те, которых мир не ведает и которые не ведают о мире, отшельники и пустынножители, так же как и живущие в организованных церковных обществах, и это внутреннее единство есть основание внешнего единства. Эта мысль выражается в православном понимании слов Господа ап. Петру после его исповедания веры во Христа, как Сына Божия, сделанное им от лица апостолов: «ты, еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою» (Мф. 16, 18). В православии камень Петров понимается как вера, исповеданная Петром и разделенная всеми апостолами, как внутреннее единство правой веры и жизни (тогда как в католичестве эти же слова понимаются как установление внешнего единства через единую власть Петра в Церкви). Но это единство жизни церковной, как особое внутреннее *качество* ее, раскрывается и вовне, в жизни земной, исторической, воинствующей Церкви: это единство проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве молитвы и тайнодействия, следовательно, в единстве предания и на основании его возникающей единой церковной организации. В жизненном восприятии этого церковного единства, таким образом, намечаются две возможности его раскрытия, как единства внутренней жизни и веры и как единства организации, причем то и другое должно находиться в гармоничном соответствии. Однако примат может получить идея либо внутреннего единства, либо внешнего, и соответственно этому мы имеем два типа церковного единства, — православно-восточный и римско-католический. Для первого, Церковь едина силою единства жизни и вероучения даже помимо внешнего

единства организации, которое может быть или не быть. Для Римской церкви, совершившей в своем роде рецепцию римского права, strictum jus, в христианстве, решающее значение имеет церковная организация, Церковь есть здесь единство церковной власти в руках единоличного ее представителя; коротко говоря, оно осуществляется в римском папе и верноподданстве ему всей Церкви всей вселенной. Единство православия в мире осуществляется, напротив, не как единство власти над всей вселенской церковью, но как единство веры и проистекающее отсюда единство жизни и предания, вместе с непрерывностью апостольского преемства иерархии. Это внутреннее единство существует как внутреннее согласие и солидарность всего христианского мира, в его различных общинах, существующих самостоятельно, но не обособленно друг от друга. Оно выражается во взаимном признании силы и действенности благодатной жизни в этих общинах, взаимном признании иерархии и взаимном их общении в таинствах (Intercommunion). Такой образ единства Церкви мы имеем в апостольский век, когда церкви, основываемые апостолами в разных городах и странах, имеют духовную связь между собою, которая выражается, прежде всего, во взаимных приветствиях (в посланиях ап. Павла Римл. 16, 6: «приветствуют вас все церкви Христовы», ср. I Кор., 16, 19), во взаимной помощи, преимущественно первенствующей Иерусалимской церкви, и в случаях особой нужды, в сношениях и *соборовании*. И этот тип церковного единения во *многоединстве* установился как единственно соответствующий природе Церкви. Он определяется как система автокефальности поместных церквей, пребывающих между собою в единении и согласии. Это единение есть, прежде всего, единство вероучения и единство тайнодействия. Автокефальные церкви исповедуют то же вероучение и укрепляются теми же таинствами, причем они находятся между собою в общении таинств, если к тому представляется внешний случай. Далее они находятся в каноническом общении между собою. Это означает, что каждою из этих церквей взаимно признается в канонической силе и действенности иерархия всех других. Хотя иерархия в каждой из автокефальных церквей в отправлении своего служения является совершенно независимой,

однако, будучи связана узами взаимного признания, она находится в своих действиях под молчаливым наблюдением вселенской православной иерархии. Это не проявляется в нормальном течении жизни, но это становится очевидным, если оно чем-либо нарушается. Тогда иерархия одной автокефальной церкви поднимает свой голос в защиту православия, поврежденного действием другой, возникает церковное *соборование*, иногда сопровождаемое и смутой, до тех пор пока так или иначе, чрез посредство ли церковного собора или письменного общения, восстановляется нарушенное церковное единение, или же наступает состояние раскола, иногда становящееся хроническим и застарелым. Об этом изобильно свидетельствует церковная история (пасхальный спор, споры о падших, арианские распри, несторианские и евтихианские, пневматологические и т.д.), причем эта история отнюдь не подтверждает католического разумения, будто такое вмешательство, вытекающее из блюдения вселенского православия, принадлежит только римской кафедре (которая напр., оставалась вдали от важнейших арианских споров).

Мельчайшей из церковных единиц, из которых слагается вселенская Церковь, является, конечно, епископская епархия. Это вытекает с очевидностью из того места, которое принадлежит епископу в Церкви: nulla ecclesia sine episcopo. Конечно, при исключительных обстоятельствах (напр. в гонении) может оказаться, что поместная церковь временно лишена или отлучена от своего епископа, от этого она не перестает входить в церковное тело, но такое исключение, только временное, лишь подтверждает общее правило. История и каноническое право показывают, что поместные церкви, имеющие средоточие в своем епископе, входят в состав нового, более сложного канонического единства, имеющего свое возглавление в соборе епископов и в лице первоепископа. Таким образом в истории, с развитием церковной организации — jure ecclesiastico, — возникали и возникают архиепископии, митрополии, патриархии, которые в первоиерархе имеют своего церковного вождя, облеченного особыми, нарочито определенными, однако отнюдь не безграничными полномочиями. Таким образом в древней Церкви возникла изначальная пентархия патриарших церквей, которые церковными канонами были распределены и в

порядке чести: римская, константинопольская, александрийская, антиохийская и иерусалимская. Эти каноны сохраняют формальную силу и до настоящего времени, хотя фактически они сделались уже архаическими вследствие римской схизмы, с одной стороны, а также фактических изменений и утраты прежнего значения восточными патриархиями — с другой. Последнее стоит в связи и с возникновением новых патриархий, среди которых первое место по историческому весу занимает, конечно, русский патриархат. (В последнее время возникли еще патриархии в Сербии, Румынии, Грузии и ряд новых автокефальных церквей — после великой войны). Таким образом церковная история свидетельствует, что независимость отдельных церквей не препятствует их каноническому соединению. Оно в исключительных случаях выражается в общих соборах представителей отдельных церквей (что, конечно, свидетельствует об их внутреннем единстве), а также и в особых иерархических органах, представляющих это единство. Такими органами являются патриархии вообще и первый из патриархов — римский (до его отделения, в особенности). После этого отделения это первенство в порядке очереди досталось второму патриарху — константинопольскому, хотя это первенство остается более фактическое, чем каноническое (не говоря уже о том, что удельный вес и историческое значение константинопольской кафедры совершенно изменилось после падения Византии). Первопатриарху, даже Римскому, никогда не принадлежало первенство *власти* во вселенской Церкви, но лишь первенство чести (primus inter pares) или авторитета. Разумеется, фактически, в известных случаях, авторитет есть и власть, однако духовная, а не каноническая. Ему присуще первенство на соборе (хотя на вселенских соборах папа фактически бывал представлен лишь в лице своих легатов) и провозглашение его постановлений, председательствование во вселенском синоде, если бы таковой возник, и, так сказать, символическое представительство единства Церкви, которое, естественно, ищет для себя личного выражения. Такого личного возглавления, после римской схизмы, вселенская Церковь фактически не имеет, хотя доселе и не испытывала в этом особой нужды. Если же явится эта последняя, то она и получит для себя удовлетворение — применением ли старых канонов или созданием нового.

Последнее вполне возможно, ибо положение о центральной церковной организации возникло не jure divino (как утверждают католики относительно примата папы), но jure ecclesiastico, притом modo historico, и оно может быть изменено применительно к историческим нуждам. Каноническая одежда Церкви ткется на станке церковной истории, хотя и применительно к божественным основаниям Церкви, данным ей ее Главою.

Автокефальное устройство православных церквей оставляет нерушимым то конкретное историческое многообразие в жизни Церкви, которое соответствует ее многонародности: «шедше, научите вся языки». Это есть признание права на существование народности в ее историческом своеобразии, которое сочетается с единством благодатной жизни в Церкви. Как первая проповедь апостолов прозвучала на всех языках тогдашнего мира, каждому народу на своем собственном языке, будучи единою по существу, так и автокефальность поместных церквей сохраняет всю их историческую конкретность, дает место и натуральному их самоопределению. Конечно, это многообразие влечет за собой и отрицательные последствия, — чрезмерного различия и пестроты, но оно не подавляет, а изнутри преображает его. Историческое различие в судьбах и даже типе отдельных поместных церквей не может быть подавлено или уничтожено, — оно остается в качестве их особых свойств. Эта мысль выражена в Откр. 1-2, в обращении к семи асийским церквам, имеющим не только историческое, но и типологическое значение (не говоря уже о других новозаветных данных в Д. А. и посланиях). Этому конкретному *многоединству* Церкви противостоит римская идея отвлеченного, сверхнародного (или безнародного) многоединства, которая в практическом осуществлении, однако, ищет воплотиться в особое папское государство, причем — в идее или пределе — государство это не ограничивается площадью Ватикана, но распространяется на весь мир (если бы этому была возможность). Единство Церкви в римском понимании есть единство управления, сосредоточенного в руках папы. Это есть духовная монархия, притом централистического типа. Нельзя отрицать многих практических преимуществ такого просвещенного абсолютизма, которые состоят в том, что здесь достигается ценою принудительного

единообразия большая равномерность и даже большая высота общего уровня церковной жизни. Однако это покупается дорогой ценой, — превращения Церкви Христовой в область земного властительства. Автокефальная множественность церквей, правда, вносит в церковную жизнь большую неровность и пестроту, она связана с неизбежным провинциализмом, который, однако, в наши дни преодолевается в связи с общим процессом объединения всего культурного мира. Здесь мы имеем естественную границу, которую полагает история. И во всяком случае, второстепенные блага не могут быть, как чечевичная похлебка, ценою христианского первородства, подмены христианского единства централистическим миродержавием Рима, который сам стал давно уже в мире итальянской провинцией. Провинциализм может преодолеваться централистическим деспотизмом, государственным и духовным, как это было во времена римской империи в язычестве и римской духовной империи в папстве, или же внутренним естественным сближением народов и национальных церквей, которое совершается в силу естественного процесса. В настоящее время, когда жизнь исторического человечества объединяется неудержимо, это объединение распространяется и на церковную жизнь, в которой осуществляется все в большей мере начало *соборности* вселенской, и постольку теряется даже относительное значение централизма, как могучего средства объединения. Это не есть процесс, тожественный с общей демократизацией жизни, однако ей параллельный. Свобода становится необходимым воздухом, которым только и может дышать современное человечество. И автокефальность православия, взаимная независимость поместных церквей при наличии их духовного единства и связи, соответствует современному духу гораздо больше, нежели римский централизм, подклонить под который все народные церкви становится все более утопичным. Спасти христианский мир от протестантского распыления, так же как и от деспотического униформизма, призвано именно православие, которое сохранило изначальную самобытность народных поместных церквей и вместе — единство предания. Таково единство Церкви в православном понимании. Оно есть многоединство, симфония, в которой сочетаются воедино разные темы и голоса.

СВЯТОСТЬ ЦЕРКВИ

Церковь свята. Это свойство Церкви, можно сказать, самоочевидно. Разве может быть не свято Тело Христово? Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44-45) исполняется в Новом Завете чрез боговоплощение, которое представляет собой освящение человеческого рода чрез Церковь: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф. 5, 25-26). Освящение Церкви, которое совершено Христовой кровию, осуществлено Духом Св., излившимся на нее в Пятидесятницу и пребывающим в Церкви. Церковь есть дом Божий, как и тела наши — храм, где обитает Дух Св. Поэтому жизнь в Церкви есть святость как в активном, так и в пассивном смысле, т.е. и самое освящение, и приятие его. Жизнь в Церкви есть некая высшая действительность, к которой мы приобщаемся, а чрез то и освящаемся. Святость есть самое существо *церковности*, — можно сказать, что иного ее свойства и не существует. Святость есть основное свойство Божие, — свойство свойств, всех их в себе заключающее, как белый луч разные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой вообще не существует в Церкви никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак или синоним церковности вообще. Отсюда понятно, что в апостольских писаниях христиане именуются святыми: «все святые», — таково обычное именование членов христианских общин (2 Кор. 1, 9; Еф. 1, 1; Фил. 1, 1; 4, 21; Кол. 1, 2 и т.д.). Означает ли это, что эти общины были исключительно святы? Но достаточно вспомнить хотя общину Коринфскую. Нет, это суждение относится к самому качеству церковной жизни вообще: чрез всякое приобщение к ней подается святость. И так это было и есть не

только в апостольские времена, но и во все дни существования Церкви, ибо един и неизменен Христос и живущий в ней Дух Св.

На этом же основании Церковь есть не только жизнь в святости, но и общение на основе святости, — communio sanctorum. Известно, что вопрос о святости Церкви был поставлен и разрешен Церковью в борьбе ее с монтанизмом и донатизмом. Смягчение покаянной дисциплины вызвало такую реакцию в монтанистических кругах, что стали проводить новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Церковь отвергла этот взгляд, так же как и воззрение донатистов, которые ставили самую действительность церковных таинств в зависимость от нравственного достоинства иерархов и тем колебали веру в таинства. Против монтанизма и новацианства Церковь установила, что она объемлет собою не только пшеницу, но и плевелы; иначе говоря, она состоит из грешников, спасающихся: «если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (Ио. 1, 8). Против донатизма она установила, что сила освящения в таинстве преподается чрез всякого законно поставленного иерарха, не силою его личной святости, но действием Св. Духа, живущего в Церкви. Отсюда вытекает различение субъективной и объективной стороны в святости Церкви. Церковь свята силою Божественной жизни, святости Божией, которая сообщается Церкви, святостью ангельского мира и прославленных святых, но она же свята и святостью ныне живущих и спасающихся членов Церкви. Святость в первом, объективном, смысле *дана* Церкви, есть ее божественная сторона, и она не может быть ни заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием, это — *благодать*, в точном смысле этого слова. И в отношении к этой святящей силе Церкви прежде всего она и называется святой. Действие этой силы простирается именно в греховную жизнь падшего человечества: «и свет во тьме светит» (Ио. 1, 5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плена греху и дает ему силу для достижения святости путем очищения от грехов, для спасения. Спасение, по своему понятию, есть *процесс*, в котором

совершается отделение света от тьмы, победа над грехом. Достигая известного количественного преобладания, победа над грехом совершает и известное качественное изменение, в силу которого грешник становится праведным, святым. Церковь *никогда* не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру; «золотой пояс» святых никогда не прерывается в Церкви. Допустить обратное, это значило бы думать, что оскудела в Церкви благодать. Однако даже и самая высшая человеческая святость не есть полная безгрешность. Только Богу свойственна совершенная святость, в свете которой Он и в безгрешных ангелах «усматривает недостатки» (Иов, 4, 18). Поэтому критерий абсолютной святости не применим к человеку, и речь может идти в применении к нему лишь об относительной святости. Этот идеал относительной человеческой святости должен быть общеобязательным для членов Церкви. Поэтому-то и возникает вопрос, какова должна быть степень святости, ниже которой вообще не может опускаться состояние пребывающих в Церкви? Существует известная дисциплина в Церкви, требования которой обязательны для всех ее членов. В разные времена эти требования определялись с разной строгостью, причем секты (монтанисты древние и новые) стремились ограничить принадлежность к Церкви более строгими требованиями (свободной от так называемых «смертных грехов»), Церковь же применяла более снисходительную дисциплину. Вопрос о большей или меньшей строгости дисциплины имеет самостоятельное значение, но то или иное его разрешение не устраняет того основного факта, что личная греховность может и не отделять от Церкви и от ее святости[1]. Здесь имеет решающее значение не достигнутая свобода от греха, но путь к этой свободе. Один и тот же человек, грехом своим отделяясь от Церкви, находится в единении с нею, насколько идет путем спасения и приемлет ее спасающую и святящую благодать. Чрез это и грешник, живя жизнью Церкви, является *святым*, и даже больше того, иных святых и не знает Церковь. Правда, здесь есть пределы и

(1) У Ермы мы встречаем характерное выражение: святым, согрешившим (Pastor. vis. II, 24).

вверху и внизу: в одних случаях святые опознаются и почитаются уже при жизни (хотя окончательная канонизация возможна только после смерти), в других случаях омертвевшие члены Церкви отсекаются мечем отлучения, преимущественно, впрочем, в случаях догматических уклонений. Но масса спасающихся, которые не белы и не черны, но серы, пребывают в Церкви, приобщаясь ее святости. И вера в *реальность* этой святящей жизни в Церкви именно и позволяет Церкви именовать святыми всех своих членов: «святая святым» — возглашает священник, преломляя св. Агнец для причащения верующих. Противопоставлять же себя самих в качестве святых всему греховному христианскому миру, как это делают сектанты, значит плодить фарисейство; и никому не ведомы тайны суда Божия, на котором сказано будет иным, Его именем пророчествовавшим и чудеса творившим: «Я никогда не знал вас» (Мф. 7, 22-23). Когда говорится о святости Церкви, то разумеется прежде всего святость, подаваемая Церковью, и затем лишь святость, достигаемая или осуществляемая ее членами. Несомненно лишь одно, что святость, истинная святость божественная, не существует вне Церкви и не подается помимо нее.

Отсюда, по-видимому, может быть сделан вывод, что святость вообще невидима и неведома, а потому невидима и неведома и истинная Церковь. Однако такое заключение, делаемое в протестантизме, потому уже ошибочно, что в нем Церковь почитается лишь *обществом* святых, но не объективно данной силой святости, божественной жизни Тела Христова. Эта жизнь подается хотя и невидимая, но чрез видимые формы, т.е. видимо, и эту данную святящую силу Церкви нельзя в этом смысле считать невидимой. С другой стороны, хотя и не личному, но *соборному* сознанию Церкви дано знать святых своих, угодивших Богу и осуществивших в себе победу над грехом. Их, при жизни их, Церковь узнает предварительным ведением, а после их смерти — уже несомненным (что, собственно, и есть канонизация). Разумеется, многое остается неведомым человечеству в этом веке, и в этом смысле можно говорить о Церкви неведомой (и эта мысль выражается Церковию в особом праздно-

вании *Всех Святых*, т.е. как известных, так и неизвестных), но эта ограниченность ведения, это недоведение не есть невидимость Церкви и, стало быть, ее полная неведомость. Из святости Церкви следует, что она имеет святых, которые засвидетельствованы Церковью как таковые, прославлены ею. Наглядное выражение совершившегося прославления состоит в том, что Церковь изменяет характер молитвы, относящейся к данному человеку. Вместо молитвы об упокоении его души и о прощении его грехов, вообще молитвы о *нем*, Церковь начинает обращаться к *нему самому* с молитвой о том, чтобы он молитвенно предстательствовал о нас Богу, сам уже не нуждаясь в нашей молитве. При прославлении святых, в торжестве канонизации, это есть решительный и торжественный момент, когда, вместо молитвы о прославляемом святом: *упокой, Господи, душу усопшего раба Твоего*, впервые раздается молитвенное обращение к новому святому: *святый отче, — моли Бога о нас.* По верованию Церкви, общение любви со Святыми, уже прославленными Богом, не прерывается смертью. Напротив, Святые, находясь в этом общении, молятся о нас и чрез то помогают нам в путях наших. При этом, конечно, жизнь их в славе и любви Божией не знает разделения и обособления. Они находятся в таинственном общении любви и с Церковию прославленной, и Церковию земною, воинствующей. Это и есть *общение святых.* Оно не есть сообщение «сверхдолжных» дел, которых вообще не признает православная Церковь, но это есть помощь любви чрез молитвенное предстательство и участие их в судьбах мира. Последнее остается нераскрытым в учении Церкви, как тайна потустороннего мира. Церковь верит, что ангелы-хранители блюдут мир и человеческую жизнь и являются орудиями Провидения. Насколько можно судить по отдельным сказаниям о жизни святых (напр., святителя Николая), и святые тоже принимают деятельное участие в жизни людей на земле, хотя обычно незримое. В частности русская Церковь и в эти дни великих страданий и гонений свято верит, что преп. Сергий и преп. Серафим, вместе с другими угодниками Божиими, предстательствуют и бдят над своими страждущими собратиями. Жизнь любви, в которой состоит

общение святых, конечно, не остается неподвижною и для них самих. Великие пламенники любви, которые предстоят солнечному престолу Бога любви и имеют возможность деятельной любви к собратиям своим, пребывающим на земле, и сами преуспевают в любви, восходя в ней из славы в славу.

ВЕРОУЧЕНИЕ

Православная Церковь имеет лишь ограниченное число догматических определений, которые являются общеобязательным исповеданием для каждого ее члена. Строго говоря, этот минимум ограничивается никео-константинопольским символом, который и читается при крещении и на литургии, и постановлениями семи вселенских соборов. Это не означает, чтобы ими исчерпывалось *все* вероучение, которое жизненно содержится Церковью, но все это остальное вероучение не получило для себя обязательного догматического формулирования, оно содержится лишь в богословском учении, хотя и касается предметов чрезвычайной важности (как, напр., почитание Богоматери, святых, учение о таинствах, о спасении, эсхатология и т.д.). Таков вообще стиль православия, которое удовлетворяется насущным минимумом обязательных догматов, в отличие от католичества, стремящегося формулировать в канонах весь догматический инвентарь Церкви. Разумеется, для православия не исключена возможность и новых общеобязательных догматических формул, принимаемых на новых вселенских соборах, однако, строго говоря, существующий минимум достаточен и по существу, чтобы быть незыблемым фундаментом, на котором может развиваться вероучение и без каких-либо новых формулировок, раскрываясь в соборности церковной и отлагаясь в богословском учении Церкви (Theologumena). Преобладание Theologumena над догматами есть особое преимущество православной Церкви, которой чужд дух законничества и в догматах. Жизненного практического ущерба, даже при наличии многообразия богословских мнений, это для православия не составляло и не составляет.

Есть один основной христианский догмат, который является общим и для всего христианского мира, —

исповеданный ап. Петром от лица всего апостольского лика, а в нем и от лица Церкви: «Ты еси Христос, Сын Бога Живого». Это же было предметом апостольской проповеди от дня Пятидесятницы. Иисус Христос есть предвечное Слово, Сын Божий, принявший человеческое естество, нераздельно и неслиянно, истинный Бог и истинный человек, пришедший в мир для спасения человека, приявший вольные страдания и крестную смерть, воскресший, вознесшийся на небеса и седящий одесную Отца и снова грядущий в мир для последнего суда и вечного своего царства. В этой вере православие не расходится ни с католичеством, ни с англиканством (по крайней мере, с англокатоликами), ни с ортодоксальным протестантизмом. При этом, христологический догмат понимается во всей силе реализма, который дан ему в эпоху вселенских соборов. Это выражение его, в своем роде, является законченным и совершенным для всех времен. Разумеется, мы воспринимаем его теперь философскими и богословскими средствами нашего времени. Здесь нет архаизирования, как нет и модернизма (в дурном смысле). При этом, догмат не боится рационалистических реактивов, которым подвергает его либеральный протестантизм. Христологический догмат для православия и в наши дни является столь же современным, как и в эпоху вселенских соборов. Для православия представляется слепотой и ограниченностью современный рационализм, который из полноты веры во Христа вылущивает субтильности веры во Иисуса, как явившего собою богосыновство, хотя и человека, но сына Божия. Этот «иезуанизм», в качестве христианства, является не только духовной безвкусицей, но и богословской ограниченностью. Идея жертвенной любви Бога к Своему падшему творению, доходящей до воплощения и крестной смерти, а с другой стороны, идея богочеловечества, как положительного соотношения между Богом, сотворившим человека по образу Своему, и человеком, возведенным чрез боговоплощение в состояние обожения, — они суть высшие самоочевидности для религиозной философии, и они раскрываются, как таковые, с особенной любовью в новейшем русском богословствовании. Во всяком случае, протестантский предрассудок о том, что православная христология есть «острое эллинизирование христианства» или что православие

есть «петрификация древности», является богословской наивностью и порождается рационалистической надменностью и ограниченностью. Православие совершенно в своем богословии отнюдь не меньше, но больше, чем «религиозно-исторический иезуанизм».

И вера во Христа, как Сына Божия, для православия есть не христологическая доктрина, но сама жизнь, она проникает все его сверху донизу, каждый повергается к ногам Спасителя с радостным воплем веры: «Господь мой и Бог мой», присутствует при Его Рождестве, страждет Его крестной мукой, совоскресает с Ним в воскресении, трепещет Его славного пришествия. Без *этой* веры просто нет христианства. И поистине, новейшие христиане без Христа (иезуанисты), стремясь сделать религию научной, достигли одного: они лишили христианство его духа и огня и сделали его скучным и посредственным. Христианство есть вера во Христа, Сына Божия, Господа нашего, Спасителя и Искупителя, это есть «победа, победившая мир, сия есть вера наша» (I Ио. 5, 4-5).

Но вера во Христа, как Сына Божия, есть вместе с тем и вера во Св. Троицу, во имя которой, по заповеди Христовой (Мф. 28, 19), и совершается крещение. Она уже включается в веру в Сына, посылаемого Отцом и посылающего Духа Святого. Христианство есть религия Св. Троицы — настолько, что даже одностороннее сосредоточение богопочитания только на Христе является уже практическим отклонением в сторону иезуанизма. Заслуживает внимания, что и в литургической жизни православия, в возглашениях, доксологиях, молитвенных обращениях решительно преобладает Имя всей Пресв. Троицы перед Именем Иисусовым в отдельности, — чем свидетельствуется, что ведение Христа нераздельно связано в ведением Св. Троицы. Бог есть Дух, имеющий триединое сознание при единстве жизни и существа, и в этом триединстве соединяется *самобытность* и раздельность трех божественных ипостасей с единством божественного самосознания. Бог есть Любовь. *Как таковой*, Он не есть моноипостасный субъект, для которого единственность, обрекающая его на всепожирающий эгоизм, есть и ограниченность. Бог есть самоотвергающаяся Любовь Трех, которая имеет такую полноту взаимности, что соединяет трех в одной жизни. Тем

преодолевается ограниченность моноипостасности и раскрывается полнота жизни абсолютного самодовлеющего духа. Догмат Св. Троицы является в православии также общим со всем христианским миром, как католичеством, так и протестантизмом, кроме тех его течений, которые отвергают троичность во имя унитаризма, воспроизводя савелианство или модализм или сближаясь с иудаизмом и исламом (тем и обличая себя как религиозную реакцию). Догмат Св. Троицы исповедуется православием также в таком виде, как он был выражен в эпоху вселенских соборов и закрепился в символе веры. Но и это не делает его в какой-либо мере архаическим, потому что он и для современного религиозно-философского сознания является высшей истиной умозрения. То, что он является невместимым для рационализма, который подходит к постижению вещей божественных с рассудочными категориями неподвижного единства или множества, совершенно не делает его чуждым богословствующему разуму. Мы в своем собственном самосознании находим такие ослепительные знаки триипостасного триединства (я-ты-мы), что догмат этот является и необходимостью для мысли и исходной темой для метафизических построений[1]. Догмат Св. Троицы есть не только вероучительная формула, но живой и непрестанно развивающийся христианский опыт, факт жизни христианина. Ибо жизнь во Христе соединяет со Св. Троицей, дает ведение любви Отчей и даров Духа Св. Нет христианской жизни вне познания Св. Троицы (о чем свидетельствует изобильно вся христианская письменность). И унитаризм уже не есть христианство, *не* может быть им, и с ним для православия не может быть никаких точек соприкосновения. Фактически, новейшее арианство, иезуанизм и унитаризм между собой оказываются связаны и одинаково остаются *вне* церковного христианства. Исповедание веры в Св. Троицу есть общее достояние как неразделенной Церкви, так и после ее разделения. Отличие между восточной и западной церковью, постепенно утвердившееся с V-го века, состоит, как известно, в учении об исхождении Св. Духа. Согласно православному учению, Отец, как

(1) Ср. мои «Главы о *троичности*» (Православная мысль, 1928, I; 1930, II). Также: Die Tragödie der Philisophie, Darmstadt, 1927.

первоначало (ἀρχή, αἰτία), предвечно рождает Сына и изводит Св. Духа, это есть божественное единоначалие во Св. Троице. При этом возникает вопрос о взаимоотношении Второй и Третьей ипостаси. Согласно отеческой письменности, Дух Св. исходит чрез (διά) Сына и на Нем почивает, в этом и выражается их связь по происхождению. На западе это соотношение, которое вообще не было выяснено до конца в Церкви, стало пониматься как соучастие Сына в самом изведении Св. Духа, с нарушением принципа монархии и рассечением Св. Троицы на две двоицы (Отец — Сын, Отец и Сын — Св. Дух). Отсюда возник богословский спор о filioque, который из различия богословских мнений превратился в догматическое разногласие, после того как западный theologumenon, сам по себе являющийся порождением прежде всего богословской неточности, был превращен в нерушимый догмат чрез infallibile magisterium папы. Как показал опыт Боннской конференции православных со старокатоликами, здесь возможно искать почву для взаимного богословского понимания, и разделяющим здесь является, в первую очередь, папство со своим притязанием на непогрешительность и упорством в местных односторонностях или заблуждениях, принимаемых за саму истину более, нежели самое учение.

Бог есть Творец мира, создавший его из ничего. Бог всеблаженный не ищет в нем для себя восполнения, но по благости Своей Он хочет сделать причастным к бытию и не-бытие и в нем отразить образ Свой. Сотворение мира из ничего есть дело любви, всемогущества и мудрости Божией. Сотворение мира совершается Св. Троицей, Отцом, глаголющим Слово в Духе Св. Это образно выражено в повествовании I гл. Бытия: Бог (Отец) говорит (Словом Своим): *да будет*, и вся бысть *добро зело* (Дух Св. животворящий и совершительный). Св. Троица непосредственно обращена к миру Словом, им же вся быша (Ио. 1, 3), Сын есть миротворящая, космоургическая ипостась, Словом сказующая идеальное бытие мира, но и Дух Святый совершает, животворит, дает миру реальность. Образы мира имеют предвечное основание (παραδείγματα) в Боге, и эти предвечные семена бытия, погружаемые в небытие, произращают мир духовный, ангельский («небо») и мир земной («землю»).

Духовный организм этих предвечных первообразов бытия составляет единое первоначало мира в Боге, ту божественную премудрость, которую «Господь имел началом пути Своего прежде созданий Своих искони» (Притчи, 8, 22), которая «была пред Ним художницей и радостью Его всякий день, веселясь пред лицом Его во все времена» (8, 30-31. Ср. Книги Премудр. Сол. и Прем. Иисуса с. Сираха). Этот божественный первообраз творения имеет вершину и средоточие в человеке; «радость моя, говорит Премудрость (8, 31) — с сынами человеческими». Человек есть цель и вершина творения, он есть микрокосм, мир стяженный, и весь шестоднев может быть понимаем как постепенное сотворение человека, который создается в последний день, чтобы стать господином творения. Ангельский мир находится в служебном отношении к этому миру, возглавляемому человеком, несмотря на свою иерархическую высоту, проистекающую из близости к престолу Божию[1].

Человек сотворен по образу Божию. Это есть божественная и нерушимая основа человеческого существа, силою которой человек имеет назначение стать «богом по благодати», сыном и другом Божиим. Этот образ раскрывается и из его духовного *лика* и из его отношения к миру чрез посредство своего тела. Человек имеет духовное богоподобие не только как разумно-нравственное существо, одаренное познанием истины, волей к добру и ведением красоты, но прежде всего как ипостасный дух. В своем личном самосознании он имеет образ божественной ипостаси, а в родовом существе своем он имеет и образ ипостасного триединства, осознает себя не только как *я*, *но* и как *ты*, и *мы*. В мужеском и женском естестве своем человек содержит двоякий образ духовного бытия, с приматом разума и с приматом красоты и любви, в соответствии лику Второй и Третьей ипостаси. Чрез обладание телом человек является не только гражданином, но и господином этого мира, в нем совершается Премудрость Божия, явленная в творении. Этот образ Божий, явленный в человеке, есть основание его сотворения и предназначение его, но оно должно быть им самим в себе осуществлено свободно, и это есть

(1) См. мою книгу: Лествица Иаковля (об ангелах), 1929.

подобие Божие. Мир и человек вышли из рук Творца непорочными и совершенными, *однако это была лишь мера* тварного совершенства, которое должно быть утверждено собственным свободным подвигом человека в исполнении воли Божией и в осуществлении своего собственного совершенства. Первозданный человек находился в состоянии непорочности и проистекающей отсюда близости к Богу, с возможностью прямого богообщения, но он должен был сам самоопределиться и утвердиться в Боге, а тем самым упрочить свое телесное бытие, возведя его к бессмертию. С человеком же связаны были и состояние и судьбы мира, которого он явился средоточием. Он получил от Бога все, что Бог мог дать ему всемогуществом Своим, но он не мог и не должен был получить от Бога то, что он сам призван был осуществить своею тварною свободой, в известном смысле, сам сотворить самого себя. Это самосотворение в свободе символически выражено в заповеди о невкушении от древа познания добра и зла. Человек пал, совершив непослушание, и отягчил себя так называемым первородным грехом. Он допустил в себе преобладание себялюбивой тварной стихии, от Бога обратившись к миру, и тем дал силу небытию, из которого он был создан. Он стал плотским, а потому и смертным. Во всей жизни его проступила тварная его ограниченность, которая вела далее и к прямому злу и заблуждению, и в познании, и в воле, и в творчестве. Человек остался в мире одинок, ибо прямое богообщение прервалось с изгнанием его из рая. Он должен был *искать* Бога, который сам приходил беседовать с ним до грехопадения. В чем отразилось влияние этого первородного, метафизического греха на человеческой природе? Первородный грех означает общее повреждение человеческого естества, отклонившегося от своей собственной нормы. Оно имеет первым последствием утрату того благодатного состояния, которое было свойственно человеку в силу присущего ему образа Божия и основанного на нем богообщения, а также и общего повреждения человеческой природы, которая, отделившись от жизни в Боге, приняла смерть и стала смертной. Плотское естество человека утратило свою послушность душе и, наоборот, получило над нею недолжное возобладание, человеком овладела похоть. В духовной жизни подня-

лось себялюбие, зависть и гордость, — действительное познание добра и зла, т.е. непрестанной борьбы мрака и света. Чрез это ограничилась и свобода человека: он стал невольником естества, пленником плоти и рабом страстей. И тем не менее все эти извращения и ущербления истинной человечности человека были не таковы, чтобы ее совершенно парализовать и обессилить человеческую свободу. Человек остался человеком, свободно-духовным существом, которое духовным подвигом, вспомоществуемым нарочитою помощью Божией, способно восходить к своей изначальной норме. В жизни человека обозначился этот путь благодатного восхождения, которое имеет вершиною своею Деву Марию, явившую собою предельную человеческую святость и собою засвидетельствовавшую, что человечество и в состоянии первородного греха сохранило истинную свою человечность, способную и достойную приятия Божества, боговоплощения.

Человек, созданный по образу Божию, чрез осуществление в себе богоподобия, предназначенный к обожению, отклонился от этого пути. Но сам Бог, давший образ Свой, сделался человеком, родившись от Духа Св. и Девы Марии, миновав плотское зачатие во грехе, и чрез то соединил в Своей ипостаси божеское и человеческое естество. Он стал человеком Иисусом, имеющим Свою индивидуальность, но в человеческом естестве Он принял всю человечность, будучи новым Адамом, *всечеловеком*, и все дела Его имеют *всечеловеческое* значение. В Своем земном пути, вместе с Божественным могуществом чудотворца и божественной мудростью пророка Он явил истинного и совершенного Человека, до конца, до крестной смерти послушного воле Божией, сделавшего Свою человеческую волю с нею согласной, и тем возвел Свою человечность к высшему достоинству бессмертия и духовности. В Своих страданиях духовных (Гефсимания) и телесных (крестная смерть) Он понес на Себе всю тяжесть человеческого греха и богоотверженности, принес Богу правды жертву умилостивления, искупил наш грех и примирил нас с Богом. Поэтому, взирая на Голгофский крест, мы, доселе чада тела, являемся уже чадами Божиими. Возведя человеческую природу к ее первозданному естеству, Он соединил ее — нераздельно и неслиянно — с божеской и чрез то обожил его,

вследствие чего божеское естество облекло человеческое, (περιχώρησις), не уничтожая его, как огонь накаляет железо, и тем даровал человеку спасение, вечную жизнь в Боге, уже здесь, среди скорбей, и в будущем веке, в жизни воскресения, ибо, воскреснув сам, Он воскресит с Собою во плоти все человечество.

Итак спасение всеобщее есть обожение человеческого естества; спасение личное есть усвоение этого дара личным подвигом, ибо обожение не есть физическое или магическое действие *над* человеком, но внутреннее благодатное действие в человеке, которое совершается при участии человеческой свободы, не помимо самого человека. Это есть жизнь во Христе, совершаемая Духом Св. Здесь человеческое усилие таинственно сочетается с Божественным даром богосыновства, силою обожения. Усилие это должно взять *всего* человека, а не одну лишь его сторону: оно выражается в подвиге веры, удостоверяющей для человека его искупление кровию Христовой и примирение с Богом, и делами, жизнью, которая есть естественный плод веры, а вместе и путь, *жизнь* веры: «вера без дел мертва есть». Вера и дела есть участие самого человека в своем обожении силою Христовой, это есть осуществление подобия Божия силою восстановленного в человеке образа Божия, который есть Христос. И степень осуществления этого подобия остается различна: «ина слава солнцу, ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе» (1 Кор. 15, 41). Личное спасение есть духовное рождение самого себя своею свободой для вечной жизни чрез усвоение благодатного дара искупления и обожения. Здесь неуместна мысль о каких-либо заслугах человека (должных или сверхдолжных), которыми он по праву приобретает этот благодатный дар, ибо он несоизмерим ни с какими заслугами и является благодатным (gratia gratis data). Идея эквивалентности благодатного дара и человеческого подвига просто неуместна и недоразуменна. Подвиг (добрые дела) есть не заслуга (ибо благодатного спасения человеческими делами никто не заслуживает и заслужить не может), но личное участие человека в осуществлении своего спасения, которое вообще *не имеет меры*, ибо сила обожения бесконечна, как вечность. Поэтому и мысль о должных и сверхдолж-

ных делах столь же ошибочна, как и мысль о том, что человеку не принадлежит никакого собственного участия в усвоении, в осуществлении для себя спасения, на том основании, что оно уже соделано за нас Богом, и его достаточно только опознать актом веры. Впрочем, если освободить эту протестантскую мысль от ее полемической стороны, вызываемой полемикой с католической арифметикой заслуг, то она может быть понята в том более глубоком смысле, что вера есть не единовременный акт, но длительное и непрестанно утверждаемое состояние, и для этого своего утверждения вера должна быть и действенной, т.е. включать в себя и добрые дела. В таком истолковании, протестантская идея о спасении действенной верой стоит ближе к Православию, нежели католическое учение о meritum, находящемся, в известной степени, в эквивалентном и даже сверхэквивалентном отношении к спасению, поскольку в ней радикально отрицается именно всякая эквивалентность. Но она становится односторонней, поскольку в ней установляется безразличие в соделывании спасения или образе его, что связано, конечно, с радикальным отрицанием свободы в падшем человеке, вследствие рабства греху и коренной испорченности человеческой природы. При таком понимании, в протестантизме всякий человек может быть прощен и оправдан только по вере, ибо на другое он и не способен, и вера есть лишь узрение своего спасения. Но человек сохранил остатки первозданной свободы, и не может ее утерять, не теряя образа Божия и духовности своего существа, а следовательно, он призван и сам созидать в себе свое спасение. При этом могут различаться его индивидуальные образы, пути и степени, одним словом, личное соучастие человека в своем спасении. Человек не становится от этого своим собственным со-искупителем или со-спасителем *вместе* с Спасителем; но он совершает свою долю участия в своем личном усвоении спасения, лично спасается и лично содевает дело своего спасения в течение своей жизни. И в отношении к этому личному спасению подвиг — «дела» могут быть называемы заслугой, а достигаемое спасение — мздой, воздаянием, наградой; в указанном относительном смысле, следовательно, можно сказать, что человек заслуживает для себя свою долю участия в вечном блаженстве. Но это ничего

общего не имеет с фарисейским, юридическим самоспасением добрыми делами. Вообще в православном понимании спасения совершенно отступает тот правовой критерий, который занимает первенствующее место как в католичестве (учение о satisfactio), так и в протестантизме (justificatio forensis). Не умаляя справедливости и правды Божией, которая должна иметь удовлетворение, православие ставит в центре учения о спасении любовь Божию, не пощадившую Сына Божия ради спасения мира чрез его обожение. Боговоплощение, которое совершается *непосредственно* для искупления падшего человека и его примирения с Богом, в православии воспринимается, прежде всего, в своем общем и самостоятельном смысле, — *обожения* человека, сообщения ему божественной жизни. Так как человек пал, то *боговочеловечение* становится, прежде всего, путем примирения человека с Богом, искуплением, которое имеет последствием спасение в смысле его обожения (*θέωσις*). Искупление есть вольная жертва Христа, вземлющего на себя грех человека, естество которого Он на Себя воспринял. Эта жертва приносится всей жизнью Его, исполненной горестей и страданий, и крестной смертью Его. В Гефсиманском борении она вольно приемлется, как чаша страданий, подаваемая Ему Отцом, Голгофская жертва есть умилостивление и *воздаяние* Правде Божией. Она есть тайна искупления предстательством Одного за все человечество. Иногда эта мысль и в православном богословии выражается в терминах Ансельма Кентерберийского, как удовлетворение (satisfactio). Однако мысль о Правде Божией здесь неизменно сочетается с мыслью о Любви Божией к человеку, милующей и спасающей. Искупление чрез боговоплощение есть не только освобождение человека от греха заслугами и крестной жертвой Спасителя, оно есть и новое окончательное сотворение человека, как бога по благодати, уже не только всемогуществом Божиим, как первое творение, но жертвенной любовию Его. *Мир с человеком* в центре его был создан в его природе творческим словом Божиим, но он созидается и слагается в его свободе жертвенным вочеловечением самого Бога, Слова Божия, чрез Которое все произошло (Ио. 1, 2). Христос во святом и безгреховном человечестве Своем освятил и обожил всякое человеческое естество.

Но это спасение человека, которое совершено было Новым Адамом, Христом, для всего человечества *свободным* подвигом, *свободно* же *усвояется* и каждым отдельным человеком. Оно не может быть достигнуто своими силами, однако его свободе оставляется его приятие или же неприятие, усвоение спасения чрез возрождение в себе подобия Божия. Именно этот смысл и имеет подвиг веры, осуществляемый и в подвиге жизни, в делах. Своими человеческими силами человек не мог бы примириться с Богом, восстать от своего падения. И для человека уже вполне недоступно обожение, которое может совершиться для него лишь божественным снисхождением. *Объективную* сторону, основание спасения для человека совершает Бог, но субъективную сторону, усвоение спасения совершает сам человек. Поэтому для человека недостаточно *пассивного* уверования в свою спасенность, которое оставляет его в сознании своего личного греховного бессилия и дает ему лишь уверенность в своем оправдании на суде Божием, in acto forensi, чрез применение некоей амнистии. И человек не может также своими усилиями (верой и делами) *заслужить* для себя спасение, которое подается ему даром любви Божией, или этот дар для себя умножить на основании принадлежащего ему права, но он может и должен этот *безмерный* дар обожения себе усвоять в меру своего свободного усилия, сотворяя в себе подобие Божие на едином основании, которое есть Христос.

О ТАИНСТВАХ

Освящающая сила Церкви

Господь Иисус Христос прошел путь с неба на землю и от земли к небу и воссоединил земное с небесным. Он ниспослал от Отца Св. Духа, живущего в Церкви. Тем совершилась причастность человека к жизни Св. Троицы. Св. Дух, пребывающий в Церкви, сообщает ей Свои дары, каждому по нужде и мере его. Эта благодатная жизнь совершается в Церкви для каждого члена своими собственными путями, таинственно и неисследимо. Однако Господу угодно было установить и определенный для всех доступный образ приятия благодати Св. Духа в св. таинствах. Таинства суть такие священнодействия, в которых под видимым знаком преподается невидимо определенный дар Св. Духа. Для таинства существенным представляется *соединение* видимого и невидимого, внешней формы и внутреннего содержания. В них отражается природа самой Церкви, которая есть невидимое в видимом и видимое в невидимом. Божественным установлением таинств вносится и в область благодатной жизни строй, мера и закон, и полагается предел беспорядочному, необузданному и бесформенному экстазу, характерному для сект (английские квакеры, русские хлысты), и дается объективное божественное основание для благодатной жизни, которая в протестантизме отдается на произволение человеческого субъективизма со всею его неверностью. В таинствах, установленным Церковью образом, всегда и неизменно подается дар Св. Духа, хотя он и приемлется различно. Церковь имеет власть низводить Св. Духа в таинствах. Пятидесятница, единожды совершившаяся над ликом апостольским, всегда совершается в Церкви в таинствах, посредством апо-

стольского преемства, чрез иерархию. Поэтому сила тайнодействия непосредственно связана со священством, — где нет священства, там нет и таинств (кроме крещения). Это не означает, что там нет и Св. Духа, ибо Его даяние *не* ограничивается путем таинств, Дух дышит, где хочет, и благодатное даяние Св. Духа даже и в самой Церкви не ограничено таинствами. Однако это даяние Св. Духа не подчинено никакому человеческому ведению, ибо никто не знает, откуда Он приходит и куда уходит, но в таинствах Церкви подается *ведение* и определенный образ даяния даров Св. Духа. Церковь имеет истинные действенные таинства, это есть один из признаков истинной Церкви. Эта действенность связана с наличием иерархии апостольского преемства и хранением истинного учения. Общение в таинствах и взаимное признание таинств поэтому и есть одно из оснований церковного единства[1].

Православие (одинаково с католичеством) содержит седьмеричное число таинств (крещение, миропомазание, покаяние, причащение, священство, брак, елеосвящение). Это учение, в новейшее время получившее силу догматического предания в Церкви, оформилось лишь начиная с XII в., сначала на западе, потом на востоке. Следует иметь в виду, что и седьмеричное число не имеет исчерпывающего характера, ибо количество тайнодействий (sacramentalia) в Церкви значительно больше, нежели семь. Так, Церковь имеет различные освящения (храма, св. воды, особенно в Богоявлении, далее хлебов, плодов, всякой вещи), погребение и пострижение в монашество (которые в древности прямо и причислялись к таинствам), освящение икон и крестов и другие чинопоследования, которые по действенности своей, как сообщающие благодать Св. Духа при соблюдении определенной внеш-

(1) Православная церковь не отвергает действенности таинств в римском католичестве, ибо здесь неоспоримо сохраняется апостольское преемство иерархии, хотя повреждения в учении и препятствуют прямому общению таинств с католиками. Здесь даже и сохраняется косвенное или скрытое общение, которое выражается в том, что при присоединении к православию над католиками не совершается миропомазания (как над протестантами, утерявшими апостольское преемство), а католические клирики принимаются в сущем сане (такова, по крайней мере, практика русской Церкви).

ней формы, не отличаются от семи таинств. Последние являются только самыми важными проявлениями силы тайнодействия, присущей Церкви. Вместе с тем нет препятствия различать в пределах семи таинств, хотя все они одинаково суть таинства в смысле сообщения даров Св. Духа, — степень их всеобщности и даже богоустановленности. Ничто не препятствует и для православных из числа семи таинств выделять крещение и причащение, как непосредственно установленные самим Господом и для всех христиан насущно необходимые (т. наз. «евангельские» таинства), а потому и наличествовавшие во все времена существования Церкви. Прочие же таинства, хотя и имеют для себя основания в слове Божием и — прямо или косвенно — в словах Спасителя, однако устанавливаются Церковью лишь постепенно, причем некоторые из них (как брак, священство, даже елеопомазание) совершаются не над всеми членами Церкви. Однако такое различение является скорее богословски-теоретическим, нежели практическим. Практически же основанием всех таинств, кроме крещения, является священство, хотя оно и не является первообразным для Церкви, ибо оформляется в послеапостольский век, на смену уходящего из мира апостольства и первоначального харизматизма.

Семь таинств в своей совокупности освящают жизнь человека, как личного, так и родового существа, и обеспечивают ей благодатную полноту. В частности каждому из таинств присуща своя особая сила.

1) *Крещение* есть духовное рождение, в котором силою облечения во Христа умирает природный человек с присущим ему первородным грехом и рождается новый. Это есть усвоение спасительной силы искупительного подвига Христова. Это таинство есть единственное, которое, в случае отсутствия священника, может быть совершено и мирянином (мужчиной или даже женщиной) в силу всеобщего христианского священства. Однако оно может быть совершено только христианином, силою Церкви, орудием которой он здесь является, и крещение, совершаемое не-христианином, не является действительным (как это допускает римский католицизм), ибо оно есть благодатное действие Церкви, а не магический акт. Образом совершения

является троекратное погружение во Имя Св. Троицы (а не в одно только Имя Иисусово, как это было допущено в католичестве папой Николаем I относительно болгар). *Всякое* христианское крещение во Имя Св. Троицы является действительным, притом не только в пределах, но и за пределами православия, как это явствует из практики как древней, так и современной Церкви, которая, как правило, однажды крещеных не перекрещивает (кроме особо мотивированных исключений).

2) *Миропомазание* совершается в Православной Церкви немедленно после крещения. Оно не может быть совершено мирянином, но только священником или епископом, а св. миро для него освящается собором епископов, так что в этом смысле это есть епископское таинство, хотя непосредственно и совершаемое священником. Оно означает всеобщее рукоположение, которое в первенствующей Церкви и совершалось над крещеными самими апостолами, хотя и не в иерархический сан, но в священное звание мирян. Поэтому оно и совершается силою епископства в Церкви. Оно открывает доступ к благодатной жизни в Церкви чрез участие во всех церковных таинствах. Поэтому христиане, которые вступают в православие из исповеданий, утративших благодатное священство, принимаются чрез миропомазание, чрез что, так сказать, рукополагаются в звание мирян, членов Церкви, и лишь по миропомазании допускаются до участия в таинствах церковных. Миропомазание, при котором помазание миром совершается со словами «печать Дара Духа Святого», соответствует личной Пятидесятнице в жизни каждого христианина. В нем каждому подается дар Св. Духа, ему свойственный, возвращается слава, присущая душе и телу первозданного Адама и им утраченная при грехопадении (Рим. 3, 23), зачаток преображения и воскресения.

3) *Покаяние*, называемое иногда вторым крещением, есть применение власти «вязать и решить» грехи, данной Христом апостолам и их преемству. Хотя в крещении уничтожается власть первородного греха в человеке, однако в природном его существе сохраняется его сила в виде наклонности ко греху и отсюда проистекающей общей греховности. Для освобождения

от грехов, совершаемых человеком после крещения, в покаянии, чрез исповедание их пред духовником, подается благодатное разрешение, изглаждающее грехи и снова примиряющее человека с Богом.

4) *Евхаристия* есть вкушение небесного хлеба в приобщении Тела и Крови Христовых, согласно установлению самого Господа. Таинство это может быть совершено только законно рукоположенным священником или епископом. Церковь учит, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христовы, подаваемые для причащения (хотя она и не разделяет латинского учения о transsubstantiatio с различением изменяющейся субстанции и неизменяющихся акциденций)[1]. В св. Тайнах истинно присутствует Христос, подающий Себя в причащении. Но этим последним пользование св. дарами в православии и ограничивается. Оно не знает выставления св. даров для поклонения и нарочитого их для этого освящения уже не для причащения, но для адорации, как это, не без насилия над прямой целью установления таинства, практикуется в католичестве. Освящение св. даров совершается в течение всей литургии, причем самою важною совершительною частью ее является произнесение установленных слов Спасителя, сопровождаемое призыванием Св. Духа с их благословением (эпиклезис). Все верующие причащаются под обоими видами, т.е. не только священнослужители, но и миряне. Евхаристия имеет значение бескровной жертвы, по силе жертвы Голгофской, она приносится «о всех и за вся», за живых и умерших.

5) *Священство* есть таинство сообщения даров иерархических чрез рукоположение епископское при согласии и молитвенном участии народа церковного. Эта благодать неизгладима, и таинство не повторяется (хотя недостойные носители сана могут быть возбраняемы в служении). Существует три иерархических степени рукоположения: епископство, пресвитерство и диаконство (низшие степени: чтеца и иподиакона, находятся вне рукоположенной иерархии).

6) *Брак* есть благодатное освящение естественного союза мужчины и женщины для совместной христиан-

(1) См. мой очерк: Евхаристический догмат. *Путь*, 1930, № 1-2.

ской жизни и для деторождения. В браке, который совершается «во Христа и во Церковь», полагается основание малой домашней церкви, которою является семья.

7) *Елеосвящение* есть таинство общего оздоровления всего человеческого естества, души и тела. В нем соединяется освобождение от частных нераскаянных грехов и вспоможение в борьбе с общей греховностью с исцелением и оздоровлением тела. Последнее может выражаться не только в возвращении здоровья для жизни, но и в подаянии силы для христианской смерти, поскольку последняя является также актом жизни. Отсюда двоякая направленность этого таинства: к исцелению от болезни чрез выздоровление от нее или же через исход смертный (в католичестве для этого таинства установляется только эта последняя цель, напутствия на смерть).

Наряду с этими семью таинствами Церковь знает в своей благодатной жизни многие освятительные акты и обряды, имеющие силу тайнодействия, sacramentalia, и можно, в известном смысле, сказать, что таковыми являются все акты в богослужебной жизни. Останавливаться отдельно на этих актах мы не будем. Укажем лишь, что в них и через них в мир, чрез вещество этого мира в различных видах, непрестанно струится благодать Св. Духа, приуготовляющая мир к грядущему преображению, созданию нового неба и новой земли. А также и для человека, в соответствии его личной нужде, подается благодатная помощь чрез молитвенное благословение или священнодействие (напр. монашеское пострижение). Сила святящая и совершительная здесь есть *Имя Божие.* Благословение и освящение совершается Именем Божиим, и потому оно окружено в Православии особым почитанием, которое соответствует почитанию Имени Божия (священной тетраграммы) в Ветхом Завете. Это есть сладчайшее Имя Господа Иисуса, которое непрестанно повторяется в молитве Иисусовой, т. наз. *умном* делании, и Имя Св. Троицы. Почитание Имени Божия есть основа православного благочестия и богослужения[1].

(1) См. мою книгу : «Философия Имени». 1953.

ПОЧИТАНИЕ БОГОМАТЕРИ И СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВИИ

Православная Церковь чтит Деву Марию как «честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим», превысшую всей твари. Она видит в Ней Матерь Божию и Ходатаицу пред Сыном за весь человеческий род и непрестанно молится Ей об этом предстательстве. Любовь и почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее все тело. Православное христианство есть жизнь во Христе и в общении с Его Пречистою Материю, вера во Христа как Сына Божия и Богоматери, любовь ко Христу, которая нераздельна от любви Богоматери. Православная Церковь одним дыханием призывает святейшее Имя *Иисус* вместе с сладчайшим именем *Мария* (как и на иконах Богоматери, Она изображается вместе с Предвечным Младенцем) и не разделяет Их в любви своей. Кто не почитает Марию, тот не знает и Иисуса, и вера во Христа, не включающая в себя почитание Богоматери, есть иная вера, иное христианство в сравнении с церковным. Таким *иным* христианством и является протестантизм, который в глубочайшем существе своем связан с загадочным и непонятным нечувствием Богоматери, которое обнаружилось начиная с Реформации, и более всего он отходит от церковного христианства (одинаково как православия, так и католичества) в этом догматическом и жизненном Ее неведении. Поэтому и разумение боговоплощения здесь теряет свою полноту и силу. *Совершенное бого-человечество* связано с освящением и прославлением человеческого естества, т.е. прежде всего Богоматери. Без этого оно сводится к внешнему, кенотическому лишь ради уничижения, *восприятию* человеческого естества в качестве oboedientia activa и

passiva с тем, чтобы ценою этого уничижения и этой oboedientia оправдать человека пред Богом без нарушения справедливости in actu forensi. Здесь боговоплощение есть только *средство* искупления, ставшее горькой необходимостью вследствие греха, почему и Дева Мария есть только орудие для боговоплощения, неизбежное, но внешнее, которое отлагается в сторону и забывается по миновании нужды. Именно такое забвение о Богоматери отличает протестантство, которое иногда в нем доходит до прямого нечестия к Богоматери (допускает, напр., что Она могла еще иметь детей от Иосифа, а идя еще далее по этому пути, и вовсе отвергает безмужнее рождение Господа). Но Церковь никогда не разделяет Сына от Матери, Воплотившей от Воплощенного, и покланяясь человечеству Христову, покланяется ему в лице Его Матери, от которой Он его воспринял и которая в лице Своем представляет весь человеческий род, есть само это человечество. Дева Мария есть райский цвет, расцветший на древе всего человечества. В Ней осуществилась святость, которая была доступна человечеству даже и после грехопадения, хотя, конечно, и вспомоществуемому благодатию Божией в ветхозаветной церкви. Если эта последняя есть средоточие благодатной жизни всего человечества до Христа, то *род* Богоматери, — родословная Христа, есть средоточие этой святости, и задачей всей ветхозаветной церкви было воспитать, сохранить и приуготовить святое человечество, достойное приятия Духа Св., т.е. Благовещения, в лице Богоматери, которая есть, поэтому, не просто орудие, но прямое и положительное *условие* Боговоплощения, его человеческая сторона.

Христос не мог воплотиться с насилием над человеческим естеством, механически. Нужно было, чтобы оно само рекло устами чистейшего человеческого существа: «се — раба Господня, да будет Мне по слову твоему». Это и явилось схождением на Нее Св. Духа, Богородичной Пятидесятницей, чрез Благовещение, Ее совершенно освятившего и в Ней пребывающего. Православная Церковь не разделяет католического догмата 1854 г. непорочного зачатия Богородицы в смысле изъятия Ее от первородного греха при рождении[1].

(1) См. *мою* работу: Купина Неопалимая (о православном почитании Богоматери), 1927.

Это отделило бы ее от человеческого рода, и Она не могла бы послужить приятию подлинной человечности Господом. Но Православие не допускает в «Пренепорочной» никакого *личного* греха, который не соответствовал бы достоинству Богоматеринства. Связь Богоматери с Сыном Своим не исчерпывается одним Его рождеством, но остается пребывающей в той же мере, в какой нераздельно соединилось в Нем божеское и человеческое естество. В Своем безмерном смирении Богоматерь, в общем, остается в глубокой тени во время земного служения Господа, из которой Она выходит лишь в стоянии у Голгофского Креста. Она Своим материнским страданием вместе с Сыном проходит путь к Голгофе и разделяет Его Голгофу. Она же первая соучаствует и в Его воскресении. Дева Мария является незримым, но действительным средоточием апостольской Церкви, в Ней — тайна первохристианства, как и духоносного Евангелия Иоанна, Ей на кресте усыновленного. Вкусив естественную смерть *по человечеству* в Успении Своем, Она не осталась удержана тлением, но, по верованию Церкви, Она была воскрешена тридневно Сыном Своим и пребывает в Своем прославленном теле одесную Его на небесах, как Царица Небесная. В Ней исполнился замысел Премудрости Божией в творении мира, Она есть тварная Премудрость, в которой «оправдалась» Премудрость Божественная, и, в этом смысле, почитание Богоматери сливается с почитанием самой Божественной Софии. «В Богоматери соединились Премудрость небесная и тварная, Дух Св., живущий в Ней, с *тварной человеческой ипостасью*. Ее плоть сделалась совершенно духовной и прозрачной *для неба*, в Ней *исполнилась* цель творения мира, Она есть его оправдание, цель и смысл, Она и есть, в этом смысле, Слава мира». В Ней Бог есть уже «всяческая во всех». Пребывая на небесах, в прославленном состоянии, Богородица остается Материю человеческого рода, его молитвенницей и ходатаицей. Поэтому к Ней обращены молитвы Церкви о помощи и предстательстве пред Сыном Своим. Она Своим покровом молитвенно осеняет мир, скорбя о грехах его (согласно видению Покрова Богородицы у преп. Андрея), и на Страшном Суде Христовом Она предстательствует пред Сыном о помиловании. Она освящает природный мир, в Ней и

чрез Нее приходит он к Своему преображению. Одним словом, почитание Богоматери кладет свою печать на всей христианской антропологии и космологии, но не меньше и на всей молитвенной жизни и благочестии. Молитвенное почитание Богородицы в православном богослужении занимает такое место, которое не поддается даже определению. Кроме прямых богородичных праздников и дней, каждое богослужение содержит в себе бесчисленные молитвенные обращения к Богоматери, и Ее имя непрестанно возглашается в храме наряду с Именем Господа Иисуса Христа. Ее иконы предстоят и в иконостасе, и в разных местах храма, и в домах верующих, и существуют многочисленные типы этих икон, оригиналы которых почитаются чудотворными. С почитанием Богоматери связана особая теплота, отсутствие которой так чувствуется в холодных протестантских храмах. Она связана и с Ее человечностью, пребывающей, однако, на небесах, и с женским началом, которое в Ней и чрез Нее находит свое место в благочестии, как преимущественное явление Св. Духа. Св. Дух не воплощается в человека, но Он являет Себя в нем, и такой человеческой Личностью, совершенно прозрачной для действия Духа Св. Духоносицей, и является «раба Господня», Дева Мария.

Такое почитание Богоматери в Православии соблазнительно для иных тем, что в нем видят сближение с язычеством, и притом прототип Богоматери усматривают в Изиде и других женских божествах. Однако, допуская даже, что и в язычестве были свои, хотя и темные прозрения, различие между женскими божествами, богинями, и прославленным, совершенно обоженным творением, каковым является Богородица, слишком очевидно, чтобы можно было им злоупотреблять. Наоборот, совершенное отсутствие женского начала в протестантской религиозности делает его слишком сухим и прозаичным. (*Следует* отметить, что православию является совершенно несвойственным внесение в почитание Богоматери таких оттенков, которые выразились в рыцарском культе «прекрасной дамы» на западе. Трезвенность православия противится внесению в почитание Богоматери хотя бы легкого оттенка эротизма).

Большое место в благочестии православия (так же как и католичества) занимает почитание святых. Свя-

тые являются нашими молитвенниками и покровителями в небесах и поэтому живыми и деятельными членами Церкви воинствующей, земной. Их благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божией. Оно не отделяет нас от Христа, но приближает к Нему, соединяет с Ним. Это не посредники между Богом и людьми, которые отстраняли бы Единого Посредника Христа, как думают протестанты, но наши сомолитвенники, друзья и помощники в нашем служении Христу и нашем общении с Ним. Иногда делают сближение между почитанием святых и языческим культом героев или полубогов, приравнивая это почитание языческому многобожию. Однако эта параллель вовсе не так соблазнительна, как это кажется. Язычество, наряду с суевериями и заблуждениями, могло содержать в себе важные предвестия, «сень грядущего», которое могло быть, по причинам божественной педагогии, ради домостроительства ветхозаветной церкви, оставаться даже ей неведомым. Сюда относится и почитание православных человеков, «полубогов», а в действительности богов по благодати, которое было ведомо язычеству, но не ведомо ветхозаветному иудейству. Для него здесь было бы непосильное искушение отклониться к политеизму от строгого монотеизма, в котором воспитываемо было избранное племя. Лишь после пришествия Христа, непереходимое расстояние между Христом и теми, которые Христовы (Гал. 5, 24), так же как и близость их к Нему, стали ясны. *Догматическое* основание для почитания святых в этой связи именно и заключается. Церковь есть тело Христово, и спасающиеся в Церкви получают силу и жизнь Христову, обожаются, становятся «богами по благодати», сами являются христами во Христе Иисусе. Хоть удел человеческий определится окончательно лишь на Страшном суде Христовом, однако уже на так называемом предварительном суде, который совершается после смерти для каждого человека, становится ясно предназначение к славе и венец святости. Он горит уже на челе угодника Божьего даже и при жизни его, ибо суд есть лишь очевидное раскрытие его действительного состояния. «Жизнь вечная» в Боге начинается еще здесь, в волнах времени, *которое имеет глубину вечности*, но по исшествии же из мира

она становится определяющим началом бытия. Основание для такого прославления видится православием не в том, чтобы святые совершили такие особенные заслуги пред Богом, *должные* и сверхдолжные дела, за которые бы они по праву имели приять от Бога должную мзду и которыми они могли бы еще делиться с неимущими. Подобное горделивое представление ставило бы их, действительно, в ряд полубогов, *утверждающихся своей ветхозаветной самоправедностью*. Святые суть те, кто подвигом своей действенной веры и деятельной любви осуществили в себе свое богоподобие и тем явили в силе Божий образ, чем и привлекли к себе изобильную благодать Божию. В этом очищении сердца подвигом души и тела вообще и заключается путь спасения каждого человека, в которого вселяется Христос: «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), по слову Господню: «кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему, и обитель у него сотворим» (Ио. 14, 23). На этом пути спасения есть *количественные* различия между людьми, которые переходят в качественные, становятся определяющими для вечной судьбы человека. *За этим порогом* совершается уже его спасение, как решительное самоопределение, и начинается благодатное возрастание, для каждого человека соответственно его личному образу и типу его духовной личности. Святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности. Подвиг святости всегда имеет в себе индивидуально-творческий характер. Церковь знает разные чины святости, или духовные образы спасения: пророки, апостолы, мученики, святители, вселенские учители, преподобные иноки, воины и цари, врачи и бессребренники, и этот перечень не имеет, конечно, исчерпывающего характера: разные эпохи (а в том числе и наша) находят, наряду с ранее существовавшими, и свой особый лик святости. Притом, не все святые ведомы миру, есть такие, которых Господь заключил в безвестность. Есть праздник *всех святых*, когда творится память, во-первых, всех святых в их *единении*, а во-вторых, и *всех* святых, не только прославленных, но и непрославленных.

Итак, *достигнутая святость* означает, прежде всего, *выход* из состояния неопределенности к победе, чем освобождаются силы для деятельной, молитвенной

любви. Святые могут помогать нам не в силу изобилия своих заслуг, но в силу обретаемой ими духовной свободы в любви, которая достигается их подвигом. Она дает им силу предстательства пред Богом в молитве, а также и в деятельной любви к людям. Бог дает святым, наряду с ангелами Божиими, совершать Свою волю в жизни людей деятельной, хотя обычно и невидимой, помощью. Они суть руки Божии, которыми Бог совершает дела Свои. Поэтому святым и за гранью смерти дано творить дела любви не в качестве подвига для своего спасения, которое уже совершено, но, действительно, для помощи в спасении других собратий. И мера силы этого деятельного участия соответственна мере духа и величию его подвига: «Звезда бо от звезды разнствует во славе» (I Кор. 15, 41). Странным предубеждением в протестантизме является то, что в нем отвергается всякое различие в достижениях святости, противоречащее даже нашей повседневной практической очевидности. Пред величием и спасающей силой искупительной жертвы Христовой, конечно, не знают личных различий члены человеческого рода, *заключенного* в первородном грехе (и даже Пречистая Дева, вместе с ним, свидетельствует о «Боге, Спасе Моем» (Лк. 1, 47)). Но это равенство отнюдь не отменяет различия в образе усвоения спасения. И если люди не все равны при усвоении даже естественных человеческих дарований, им сообщаемых (напр. в области науки, искусства, практических навыков), то тем более в своей духовной жизни. Подвиг духовный есть творческое усилие человека ради стяжания Св. Духа. Он совершается человеческой свободой от греха, которая подается человеку чрез усвоение искупительной жертвы. И если бы человек в отношении к нему оставался в состоянии пассивного безразличия, то и разделение на овец и козлищ (как бы ни понимать этот образ) на Страшном Суде не имело бы места, но оно включает в себя и предполагает и все предшествующие различия в святости. Существование святых в Церкви не только возможно, но и необходимо для нас. Каждая душа должна иметь личное предстояние Христу, свой личный с Ним разговор, свою личную жизнь во Христе, и между ею и Христом в *этом* нет и не может быть никакого посредства, как нет его в общении евхаристическом: каждый человек здесь принимает

тело и кровь Христовы и таинственно соединяется с Ним. Но это непосредственное общение не исключает и посредственного, и личное предстояние души Христу не означает ее одинокости в этом. Сыны человеческие, принадлежа к единому человеческому роду, никогда не могут и не должны замыкаться в отъединении своем. И Христу, научившему нас взывать: *Отче наш*, мы предстоим *вместе* со своими братьями, насколько они находятся в этом общении, т.е. прежде всего со святыми. Это и есть «общение святых», communio sanctorum. Как одиноко и пусто в храме, из которого вынесены иконы святых, знаменующие их благодатное присутствие. Вместе с этими голыми стенами обнажается и наша бедная душа. Но сознание, что святые молятся с нами и за нас Христу, побуждает нас включать в это моление и обращение к ним об их молитве и помощи; в молитве ко святым расширяется душа наша. Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения с Христом, но и страх и трепет пред Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых, как ангелов и человеков, ибо они принадлежат к нашему роду, с ними мы можем говорить на языке человеческой немощи, а вместе и любви, чувствуя себя духовно плечо к плечу с ними пред страшным престолом Господним. Молясь святым, мы в сущности молимся Христу в Его Церкви, Телу Христову, Его человечеству. Конечно, из этого следует, что при почитании святых в молитвах к ним должна быть соблюдена известная внутренняя духовная перспектива и соотношение, в силу которого не умалялось бы для нас и не заслонялось величие Христово и наша жизнь в Нем, а чрез Него и во Св. Троице. Это соотношение дается церковным самосознанием, хотя и нельзя отрицать, что при наличии религиозной темноты и суеверия оно может быть практически нарушаемо в сторону многобожия и языческого «синкретизма», на почве которого мирно уживаются с христианством пережитки язычества. Но оно не коренится в самом существе почитания святых. Напротив, отрицающие его терпят большой духовный ущерб, и хотя остаются со Христом, однако повреждаются в своем отношении к Нему. Они обре-

каются на духовную безродность, остаются без духовного рода и племени, без отцов и братьев во Христе. Они одиноко, и каждый за себя, не зная и не ища для себя примера и ободрения, проходят путь своего спасения. Конечно, фактически и здесь это не выполняется так последовательно, и святые Церкви здесь заменяются авторитетом и примером своих первоучителей, хотя бы апостолов. Но от них только учатся, но с ними и к ним не молятся, ибо совместная молитва с отшедшими осуществима лишь чрез молитву к ним.

Как узнает Церковь о тайне суда Божия, прославляющего святых? Иными словами, как совершается прославление святых? По существу на этот вопрос следует ответить так, что так или иначе оно становится самоочевидно для Церкви, ибо свидетельствуется особыми знамениями, различествующими в разных случаях (чудеса, нетление мощей, главное же, ощутительная благодатная помощь). Церковная власть своим актом только свидетельствует эту самоочевидность, которая есть дело соборного самосознания Церкви, и узаконяет почитание святых. Это прославление (местное или общее) фактически предшествует легальной канонизации и лишь подтверждается ею. В православии для этого акта не установлено такой законченной формы канонизационного процесса, какую он имеет в католичестве. Он совершается актом подлежащей церковной власти, вселенской или поместной. Святость не оскудевает в Церкви, которая знает избранных святых во все времена своего существования. Величайшим святым нового времени в русской Церкви является преподобный Серафим Саровский. Бесчисленные мученики и исповедники Христовой веры, замученные и убиенные во время гонения на веру в современной России начиная с 1917 года, которое не имеет себе равного в истории, своею кровию прославляют Господа, но святость их еще остается сокровенна, и прославление многих из них предстоит будущему. Будущее же явит и новые образы святости, соответствующие жизни современной эпохи, и, верим, увенчает ореолом святости и человеческое творчество во имя Христово.

В силу почитания святых чтутся и их честные останки, напр., св. мощи. Иногда телесное нетление даже почитается признаком святости (и наоборот). Однако это нетление и не составляет общего правила, и

совсем не необходимо для прославления в святости. Тем не менее останки святых, если они сохранились (что имеет место далеко не во всех случаях), пользуются особым почитанием; в частности, частицы мощей полагаются в антиминсе, на котором совершается литургия (в память того, что в первенствующей Церкви она совершалась на мощах мучеников). Догматически почитание мощей (наряду с иконами святых) основывается на вере в особую связь Духа Святого с его телесными останками, которая не разрушается и смертью. Последняя ограничивает свою силу относительно святых, которые не вполне оставляют душою свое тело, но имеют особое духовное благодатное присутствие в своих мощах, даже в самомалейшей их частице. Мощи есть уже тело, предпрославленное ранее всеобщего воскресения, хотя еще и ждущее его. Оно подобно состоянию тела Господа во гробе, которое, хотя и было мертво, оставленное душою, однако не было оставляемо Божественным Его духом, но еще ожидало своего воскресения.

Каждый день церковного года освящается памятью святых, которым воздается в богослужениях данного дня особое молитвенное почитание. Жизнеописания святых представляют собой неоценимый источник христианского назидания, одинаково, как в восточной, так и западной Церкви. Святые никогда не оскудевают в Церкви, как не оскудевает благодать Св. Духа и человеческий подвиг любви и веры; «золотой пояс» святых, миру ведомых, как и неведомых, тянется до скончания века. Последним великим святым, прославленным в русской Церкви в XX в. является преп. Серафим Саровский. Он весь сиял радостью о Дусе Святе и каждого встречал словом: «радость моя! Христос воскресе!». Есть целый ряд церковных деятелей и подвижников XIX века, которые уже почитаются верующими как угодники Божии, хотя еще и не получили формальной канонизации (да и не могут ее получить в настоящее время при гонении на Церковь). Таковы многие «старцы», духовные руководители монашествующей братии и всего народа (из Оптиной пустыни, как и из других монастырей), епископы (напр. еп. Феофан Затворник, находившийся 30 лет в полном затворе, в Вышенском монастыре, †1894), священники

(о. Иоанн Кронштадтский, великий молитвенник русской земли). Мученики же русской Церкви в наши дни исчисляются тысячами. Это — «души обезглавленные за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю»... (Откр. 20, 4). Высшим среди святых, ближайшим к Престолу Божию, является Св. Иоанн Предтеча и Креститель Господень, «друг Жениха»[1], «величайший между рожденных от жены» (католическая церковь в новейшее время совершенно произвольно это первое место, ранее и в ней принадлежавшее Предтече, приписала Иосифу Обручнику). Иконографически это верование Православия выражается в «Деисисе» (*δέησις* — моление), изображении Христа, сидящего на престоле, которому предстоят справа Богоматерь, слева Предтеча. Этим выражается, что Предтече вместе с Богоматерию принадлежит исключительная близость ко Христу и сила молитвенного к Нему дерзновения. Эта близость вытекает, прежде всего, из того значения, которое Крестителю принадлежит в богоявлении и сошествии Св. Духа на Крещаемого. Оно было подобно второму, духовному Его рождению от Духа Св. Сюда присоединяется и собственное служение Иоанна как Предтечи, вся жизнь которого была посвящена приуготовлению пути для Другого, являя собой беспримерный подвиг духовного самоотвержения: «Ему расти, мне же малитися» (Ио. 3, 30). Он же был призван и явить миру Мессию: «се Агнец Божий, вземляй грех мира», а затем, отойдя в глубокую тень, приять мученическую кончину чрез усекновение. Но пред этим он свидетельствуется и прославляется своим Другом (Мф. 11; Лк. 7, 18...), причем о нем было Им сказано: «и оправдися Премудрость от чад своих» (Мф. 11, 19). Эти слова означают, что в Иоанне достигается вершина человеческой святости и исполняется цель творения. Премудрость, которая была у Бога при сотворении мира и радость которой есть о сынах человеческих (Пр. Сол. 3, 31), оправдана в Иоанне, но еще полнее она оправдана в Деве Марии, которая есть как бы личное вместилище Премудрости Божией, и оба они, Богоматерь и Пред-

(1) Ср. мою книгу : Друг Жениха (о православном почитании Предтечи), 1928.

теча, вместе престоят воплощенному Логосу как вершина и слава творения, ближе ангельского мира. (Эта же мысль выражается и в размещении икон в так наз. иконостасе, преграде, отделяющей в православных храмах алтарь, где центральное место занимают иконы Христа, окружаемого Богоматерию и Предтечей, и лишь за ними следуют иконы ангелов, а далее и святых). Богоматерь без всякого сомнения прославляется Церковью как «честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим». Но и Предтеча поставляется превыше ангельского мира. Эта мысль иконографически выражается Церковью в том, что Предтеча на многих его иконах изображается с ангельскими крылами, как ангелочеловек (соответственно его именованию в пророчестве Малахии 3, 1, примененном к нему Господом: Мф. 11, 10; Лк. 7, 27). Его вышечеловеческое, ангельское служение соединяется в нем и с совершенной человеческой святостью, и уже в силу этого соединения он приобретает первенство и в ангельском мире, где ему поэтому естественно и приписывается иногда место, которое до падения занимал Денница. Также и среди святых, «друзей Божиих», друг Жениха имеет первенство, уступая его только Богоматери, с Которою вместе он представляет человеческий род в молитвенном предстоянии пред Богом.

Святые, в своей совокупности, возглавляемые Богоматерию и Предтечей, образуют Славу Божию в творении человеческом, в них оправдывается Премудрость. Эта мысль выражена в стихе, составляющем прокимен на службах святых: «дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев». «Бог стал в сонме богов: среди богов произнес суд» (Пс. 81, 1). Предвечной Славе Божией соответствует в творении и тварная слава, «сонм богов», венец творения.

Но эта слава творения Божия состоит не только из человеческого, но и ангельского мира, не только «земли», но и «неба». Православная церковь исповедует учение об ангелах, почитание которых практически сближается с почитанием святых. Ангелы, так же как и святые, являются молитвенными предстателями о человеческом роде, и к ним мы обращаемся с молитвами. Но это сближение не устраняет того различия, которое существует между миром бесплотных сил и

человеческим родом. Ангелы образуют особую область творения, которая тем не менее связана с человеческим родом, ему сочеловечна[1]. Ангелы, как и человеки, носят на себе образ Божий. Полнота его присуща однако лишь человеку в силу того, что он, имея тело, становится в нем причастен всему земному миру, которым обладает по установлению Божию. Ангелы же, будучи бесплотны, не имеют своего собственного мира, но зато отсутствие собственной природы возмещается для них близостью к Богу и жизнью в Нем.

Природа ангелов духовна. Их бесплотность иногда понимается в смысле тонкости их тел, иногда же — и это более отвечает существу дела — в виде совершенного отсутствия тела. Однако же и будучи бесплотны, св. ангелы находятся в положительном соотношении к человеческому миру. Согласно церковному учению, человеку дано иметь своего ангела-хранителя, предстоящего пред лицом Господним. Это есть не только друг и покровитель, хранящий от зла и влагающий благие мысли, но, в известном смысле, и небесный первообраз человека. Образ Божий осуществляется в творении во ангелах и человеках таким образом, что ангелы являют собой небесный прототип человека, и ближайшим образом ангелы-хранители суть таковые наши духовные сродники. Но ангельскому миру в творении вверено, по свидетельству Слова Божия, охранение и управление разными стихиями, местами, народами, даже обществами. И это хранение основывается также на том, что эти ангелы имеют в самом своем существе нечто им соотносительное, как хранители твари. Согласно свидетельству *Откровения*, жизнь мира протекает при непрестанном и деятельном участии ангелов, и это же имеет силу и относительно личной жизни каждого из нас, причем при духовном внимании к себе может становиться для человека слышным этот голос нездешнего мира и ощутимым его прикосновение. Ангельский мир, ведомый нам при рождении и потому доступный нашему воспоминанию (платоновский анамнезис), открывается для нас за порогом смерти, где по верованию Церкви, душу умершего встречают, и руководят ею ангелы. Однако, наряду с светлыми ангелами, существуют и падшие, или бесы, которые оказы-

(1) Ср. мою книгу: Лествица Иаковия (об ангелах), 1929.

вают на нас влияние, действуя на наши греховные наклонности. Они становятся явными для достигших известной высоты духовного опыта. Евангелие и Новый Завет дают нам здесь нерушимое свидетельство. Православие понимает эти свидетельства вполне реалистически, т.е. не допускает истолкования аллегорического, и уж тем более не видит здесь просто влияния религиозного синкретизма. Мир духовный, существование добрых и злых духов, есть самоочевидность для всякого, живущего духовной жизнью. И вера в св. ангелов есть великая радость и духовное утешение для христианина, который всегда должен молиться своему ангелу-хранителю, как и всем небесным силам, имеющим своего главу в архистратиге Михаиле (вместе с арх. Гавриилом). Праздник их совершается 8-го ноября.

В Православии существует обычай давать при крещении имена в честь христианских святых, которые, при этом, называются ангелами данного человека (день именин также называется день ангела). Это словоупотребление указывает, что святой и ангел-хранитель сближаются в служении своем человеку настолько, что обозначаются даже общим именованием (хотя и не отожествляются). При изменении духовного состояния, представляющем как бы новое рождение, меняется и имя, именно при монашеском пострижении, причем носитель его вверяется уже новому святому.

Почитание св. ангелов и святых в Православии создает атмосферу как бы духовной семьи, исполненную глубокой любви и покоя. Оно не может быть отделено от любви ко Христу и Его телу — Церкви.

Но в это светлое царство вторгаются и темные духи, падшие ангелы, которые оказывают свое растлевающее влияние на человеческую жизнь. С ними ведется духовная брань на небе и в человеческом и духовном мире. Они искушают человека, усиливая его собственные человеческие слабости, а в исключительных случаях (как свидетельствуют жития великих подвижников и пустынножителей), и в прямом и открытом бою. Церковь не отступила от того учения о падших духах и их влиянии на человека, которое дается в Евангелии и во всем Новом Завете. Разумеется, эти представления осложнены тем, что теперь известно из науки о душевных болезнях, их симптоматике и лечении. Однако, каковы бы ни были эти

сведения, в общем раскрывающие связь душевной и телесной жизни и их взаимную обусловленность, однако этим не отменяется доступность человека демонским влияниям. Нельзя утверждать, что всякое душевное заболевание имеет и духовную природу или происхождение. Но столь же нельзя и утверждать, что с так наз. душевными заболеваниями не могут соединяться и демонские приражения, и так наз. галлюцинации могут рассматриваться, по крайней мере в некоторых случаях, как открытие для видения духовного мира, однако не в его светлой, но темной области. Но и помимо этого прямого видения, которого так добиваются оккультисты, влияние темных сил совершается неприметным, духовным образом. В чине таинства крещения ему предшествует так называемое последование об оглашенных, в котором читаются четыре молитвы с запрещением темным силам, повелевающие им выйти из новокрещаемого.

БОГОСЛУЖЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ

Первая и прямая задача всякого богослужения есть общественная молитва, совершение таинств и, наконец, жертвоприношение, которое в христианской Церкви имеет образ бескровной евхаристической жертвы. И эту общую задачу всякого богослужения художественно и боговдохновенно исполняет православное богослужение. Его неисчислимые молитвы и молитвенные последования накоплялись в сокровищнице церковной в течение всех веков существования Церкви, в частности чинопоследования таинств с дивным и древним чином восточной литургии св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста и св. Григория, папы Римского (литургия преждеосвященных даров). Православие имеет обширное и очень сложное богослужение для каждого дня седмичного и годичного круга, а также для особенных времен года, в частности постов и прежде всего великого поста, затем великих (так наз. двунадесятых) и других праздников и т.д. Однако прежде этих частностей следует указать общие черты православного богослужения. Оно представляет собою нечто единственное во всем христианском мире по своей красоте и многообразию. В нем соединяется с высшим христианским вдохновением драгоценнейшее наследие античности, воспринятое чрез Византию, видение красоты духовной сплетается с видением красоты этого мира. К этому следует еще добавить в отношении к русскому богослужению, — в это священное наследие Византии влилась еще и свежая волна от русской одаренности в искусстве, делающей русскую Церковь продолжательницей Византии. Каждой из исторических ветвей вселенского христианства дан свой особый дар, преимущественно ее выделяющий: католичеству — организаторский дар власти и организации, протестантизму —

этический дар честности житейской и интеллектуальной, православным же народам, и прежде всего Византии и России — дано видение умной красоты духовного мира. И это видение, это духовно-художественное созерцание, изнутри определяет характер и православного благочестия, и православного богослужения. Последнее есть «небо на земле», явленная красота духовного мира. В православном богослужении элемент красоты, как Славы Божией, наполняющей храм, занимает свое самостоятельное место, наряду с молитвой и назиданием, оно есть, по крайней мере в своем устремлении, умное художество, которое, само по себе, дает «сладость церковную». Естественно, что при известных условиях оно способно вызывать и ревность иногда одностороннюю и чрезмерную, которая абсолютизирует обряд в его неприкосновенности (что и случилось в русском расколе старообрядчества в XVII веке). Вторая черта православного богослужения есть его религиозный *реализм*. Не только по заданию, но и по соответствующему ему восприятию оно содержит не только воспоминание об евангельских и, вообще, церковных событиях, облеченное в художественные образы, но и самое их свершение, как бы новое их становление на земле. В рождественном богослужении не только воспоминается рождество Христово, но и действительно Христос таинственно рождается, так же как во св. Пасху Он воскресает, — и то же можно сказать об Его преображении, входе во Иерусалим, и о свершении тайной вечери, и о страстях и погребении и вознесении; равным образом и о всех событиях из жизни Пресв. Богородицы от рождества Ее до успения. Жизнь Церкви в богослужении являет собой таинственно совершающееся боговоплощение: Господь продолжает жить в Церкви в том образе Своего земного явления, которое, совершившись однажды, продолжает существовать во все времена, и Церкви дано оживлять священные воспоминания, вводить их в силу, так что мы становимся их новыми свидетелями и участниками. В частности подобную же силу получают и евангельские чтения, как часть богослужения. Это можно сказать про все вообще евангельские чтения, но особенно это имеет силу относительно важнейших евангельских событий, которые не просто воспоминаются, но как бы

заново совершаются в Церкви. Все вообще богослужение приобретает, поэтому, значение богожития, а храм — места для него. В самой архитектуре православного храма, — в куполе Византийской Софии, который так дивно изображает небо Премудрости Божией, смотрящееся в землю, как и в деревянном или каменном куполе русских храмов с их ласковой теплотою, выражается эта черта: не напряженное стремление готики к трансцендентному с противоестественным вытягиванием себя ввысь и все-таки остающимся чувством непреодолимости этого расстояния, но пребывание в доме Отца по совершившемся богочеловеческом соединении Божества и человечества.

Таково основное чувство православия, которое непосредственно отражается на его культе. Весь он есть и свидетельство и осуществление этого жизнепонимания, истинного ведения *боговочеловечения*, завершившегося в воскресении. И в силу этого чувства православие имеет в себе, действительно, ведение первохристианства и его радость. Конечно, оно не имеет исторической простоты первохристианства, потому что несет в себе бремя богатства и сложности веков. Однако под этим, иногда тяжелым, златокованиым покровом оно таит в себе эту живую воду, — внутреннюю непосредственность ведения веры, знание Христа и свет Его воскресения. Мистерия православного богослужения достигает наибольшей своей высоты и силы в богослужениях Страстной седьмицы и св. Пасхи. Красота, богатство и сила этих богослужений неотразимо овладевают душой, неся ее в своем мистическом потоке. Священные воспоминания ее первых дней, завершающиеся помазанием ног Господа женою — грешницей (вел. среда), приводят к чистому четвергу, к установлению Тайной Вечери. Далее богослужение великого пятка во всей силе воспроизводит страсти, смерть и погребение Господа. «Последование страстей», содержащее 12 евангельских чтений об этих страстях и сопровождающееся соответственными песнопениями, заставляет молящихся присутствовать у креста. По благочестивому обычаю, зажженные свечи, которые все держат в руках во время евангельского чтения, приносятся в жилища, и вся церковь с горящими огнями движется в ночной темноте, подобно свету «который

светит во тьме, и тьма его не объяла». Вечернее (точнее дневное) богослужение великой пятницы сопровождается изнесением на средину храма изображения тела умершего Христа (плащаницы), которое полагается на возвышении, подобно гробу, и ему с трепетным чувством и со слезами поклоняются верующие, его лобызая[1]. Следующее богослужение, в связи с этим, утреня вел. субботы, есть вообще вершина литургического творчества православия, это чин погребения Христа Спасителя. Он состоит из особых «похвал», чередующихся антифонно со стихами 118 псалма: образ ветхозаветной праведности, в нем начертанный, дивно соединяется здесь с новозаветным образом сходящего в землю и даже до ада, но и на небе пребывающего Христа. Изображение Христа выносится из храма и трижды обносится вокруг него, как бы при погребении. За этим следует дивная литургия великой субботы, во время которой — после чтения 15-ти ветхозаветных паремий происходит переоблачение священнослужителей из темных в светлые ризы и раздается весть воскресения, сначала в священных гимнах, а затем в чтении Евангелия о воскресении. Эти службы, конечно, византийского происхождения, нашли для себя новую форму на русской земле, которая, возлюбив их, облекла их по-новому этой любовию и своей красотой. Страстные службы нужно было видеть и пережить в России, в Москве или в деревне, в столице или провинции, чтобы познать ту высшую, небесную действительность, которая в них открывается. Страстная седьмица представляет собою сердце православного богослужения. Можно сказать, что ее ожидают и к ней готовятся в течение всего года, она, так сказать, задает ему тон, дает свою окраску. Велика красота и радость богослужений и великих праздников, вместе с приготовляющими их и последующими за ними (предпразднеством и попразднеством), и Благовещения, и Рождества Христова, и Крещения, и Пятидесятницы, и

(1) Любители «религиозно-исторических параллелей» о воскресающем и умирающем боге усматривают здесь отголосок соответствующих торжеств погребения Диониса, Озириса, Таммуза и пр. Но все эти языческие предчувствия и прообразы не умаляют, но увеличивают силу и смысл данного христианского богослужения, несущего в себе — ведомо и неведомо — и наследие древней античности, освобожденное, однако, от языческой ограниченности.

Успения пресв. Богородицы и др., но все это отступает пред грандиозностью богослужений вообще всего великого поста и Страстной седьмицы.

Однако и эти светила гаснут, как ночные звезды, при свете восходящего солнца, в свете и радости пасхальной ночи Христова Воскресения. Воскресение Христово есть праздник всего христианского мира, но нигде оно не является таким светлым и таким небесным, как в Православии, и нигде оно, добавляю, не празднуется так, как в России, на русской земле, вместе с нежной и прозрачной, светлой и торжествующей весной. Пасхальная ночь с ее ликующей радостью уносит нас в жизнь будущего века, в новую радость, радостей радость навеки. Перед полуночью собираются в храм верующие, чтобы проститься с плащаницей, которая уносится из средины храма пред пасхальной заутреней. В полночь, по удару колокола, отверзаются главные врата алтаря, и священнослужители со свечами движутся среди моря огней — и в руках у верующих и пред всеми иконами, — с пением: «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небеси, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити». Все выходят крестным ходом из храма под звон колоколов; по обхождении храма, процессия останавливается пред запертыми дверями храма, который уподобляется запечатанному гробу, от которого камень отвалит св. ангел. Наконец, храм отверзается, и в него входят священнослужители с ликующим пением: «Христос воскресе из мертвых». Камень отваливается от душ, они увидели воскресение Христово. И начинается пасхальная заутреня, вся состоящая из пения пасхального канона, ликующая, скачущая, исполненная божественного веселия, и когда она пролетает, священнослужители выходят приветствовать народ, чтобы дать и принять пасхальное целование, христосоваться. Все целуют друг друга, с приветственными словами: «Христос воскресе — воистину воскресе». Это есть поистине сама первенствующая Церковь, то первохристианство, постигнуть которое ныне ищут мудрецы и книжники века сего. Прииди и виждь! Этот обычай пасхального приветствия с поцелуем сохраняется в течение всей пасхальной недели, не только в богослужении, где священнослужители непрестанно,

вместе с каждением, приветствуют народ восклицанием «Христос воскресе» и принимают встречное приветствие «воистину воскресе», но и в домах, даже при встречах. По окончании заутрени освящаются пасхальные яства, — красные яйца, особо приготовленный творог и печенья, для вкушения на домах, после сурового и продолжительного великого поста и, особенно, Страстной седьмицы. Немедленно же после заутрени совершается литургия, также с пасхальными песнопениями. Ее особенность, между прочим, составляет чтение Евангелия (Пролог Евангелия от Иоанна) на разных языках, по образу Пятидесятницы и древней глоссологии.

Праздник Пасхи составляет сердце Православия, а вместе и живое свидетельство его полноты и истинности. Он есть ощутительное действие Духа Св., явление Пятидесятницы, а вместе с тем и именно потому — явление воскресшего Христа на земле, хотя и незримо, ибо уже после Вознесения. Если в чем-либо можно видеть подтверждение той общей мысли, что в православном богослужении не только воспоминается, но и совершается воспоминаемое, то об этом свидетельствует нам пасхальная ночь, которая непосредственно связана со Страстною седьмицей и ее замыкает, с нею нераздельна, как тьма и свет, печаль и радость, муки и блаженство, но в свете будущего века, в свете воскресения Христова она гаснет и растворяется, становясь только памятью того, чего уже нет, как и поется в одном из пасхальных гимнов: «вчера спогребохся Тебе, Христе, совосстаю днесь».

В православном богослужении, как и во всем христианстве, центральное место принадлежит *литургии*, которая совершается по древнему чину св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого (кроме того, св. Григория, папы Римского, — преждеосвященных даров). Сравнительно с западной литургией, более поздней, православные литургии отличаются большей продолжительностью и, при наличии известных общих частей (апостольское и евангельское чтение, евхаристический канон), они имеют части, совершенно отсутствующие в католической мессе, именно — проскомидию, приготовление св. даров, с молитвенным поминовением святых, а также живых и умерших (которое

сопровождается изъятием особых частиц во имя их). Общее содержание Евхаристии определяется не только тем, что в ней совершается освящение св. даров, но и воспроизводится все таинство боговоплощения, от Вифлеемской пещеры до Елеонской горы, от Рождества Христова до Его Вознесения. Это выражается в символических действиях, чтениях и молитвах. Освящение св. даров, которое в западном богословии приурочивается к произнесению священником установительных слов Христа («сие есть тело Мое», «сия есть кровь Моя»), согласно православному пониманию, происходит в течение всей литургии начиная уже с проскомидии, однако совершается и заканчивается оно чрез произнесение слов Господних и следующее за ними призывание Святого Духа (ἐπίκλησις). Причащение, как известно, совершается под обоими видами, телом и кровью Христовымы, как для священников, так и мирян, — православие удержало эту древнюю практику, утраченную католичеством, в прямое нарушение воли Господа («пийте от нея *все*). Присутствующие за литургией, но не причащающиеся, помимо своего духовного участия в евхаристической трапезе, вкушают от освященного евхаристического хлеба (просфора). В православии не существует обычая каждодневного причащения для мирян, теперь практикуемого в католичестве и, отчасти, в англиканстве, хотя в последнее время входит в обычай более частое причащение и в православии. Для причащения больных и умирающих на дому оставляются запасные святые дары, сохраняемые в особой дарохранительнице на св. престоле, но для особого поклонения вне литургии они не выставляются, как это вошло в обычай в католичестве.

Кроме литургии, православие имеет целый ряд богослужений повседневных (утреня, часы, вечерня, полунощница и повечерие) и чрезвычайных (праздничных и специальных). Православное богослужение представляет собой чрезвычайно сложное целое, состоящее из частей постоянных (положенные чтения, молитвы и песнопения) и переменных, состоящих преимущественно из службы праздника или дневного святого, а то и соединения нескольких служб. Правила богослужения определяются особым уставом (типикон) представляющим собою соединение иерусалимского устава монастыря св. Саввы и византийского монастыря преп.

Феодора Студита. Однако точное выполнение этого монастырского устава является непосильным, и он упрощается в применении к современности. В своем составе православное богослужение имеет части, принадлежащие глубокой древности: кроме литургий, осьмигласник (октоих), по которому совершаются каждодневные службы, восходит к св. Иоанну Дамаскину (VIII век), хотя есть службы и более позднего, даже новейшего происхождения, так что богослужение отражает на себе историю Церкви, есть исторический конгломерат. Древнее византийское происхождение многих церковных гимнов отражается и на их характере: им присуща словесная пышность и торжественная витиеватость позднего византизма, иногда затрудняющая их уразумение. Но в службах великих праздников мы имеем недосягаемые образцы религиозно-поэтического вдохновения, которые и в церковно-славянском переводе имеют для себя достойное художественное отображение.

Общее содержание православного богослужения слагается, во-первых, из библейских чтений ветхозаветных (псалмы, как постоянная часть почти всех богослужений, чтения из книг Ветхого Завета: пятокнижия Моисея, исторических, учительных и пророческих, — и из всех книг Нового Завета, кроме Апокалипсиса, в установленном порядке), во-вторых, из особых молитвенных прошений (ектении) и молитв, и в-третьих, из священных песнопений разного типа (стихиры и каноны). Их содержание имеет исторический, учительный и молитвенный характер. Кроме того, сюда же относятся и установленные поучения, которые, впрочем, читаются преимущественно в монастырях. В богослужение входит и проповедь. Однако она в православии не имеет того центрального значения, которое она получила в протестантизме, по той простой причине, что само богослужение преизобилует учительными элементами, оно столь назидательно само по себе, что даже не является необходимой особая проповедь, которая в протестантизме восполняет скудость литургического содержания служб. Однако проповедничество занимает видное место и в православном богослужении, и проповедь священника или епископа за литургией, после чтения евангельского или в конце ее, является общим правилом, хотя и не законом. В православном богослужении не отводится, по

характеру его, такого широкого участия народу, как в протестантизме. Чтение и пение выполняется особыми лицами, чтецами и певцами, и только в виде исключения бывает общее пение. Зато православие свободно от применения музыкальных инструментов в богослужении, органа, а то и целого оркестра, которые его обмирщают, заменяя человеческий голос и слово, человеческое славословие, бессловесными и неразумными звуками, хотя бы и музыкально красивыми. Это не соответствует духу православной трезвенности, которая не мирится с заменой духовного возношения эстетической эмоциональностью (как это, впрочем, начинает проникать в сознание и западного мира, где по местам начинают возвращаться к древнему грегорианскому пению без музыкального сопровождения). Зато красота человеческого голоса, именно хорового пения, высоко ценится в православии, и широко известно в настоящее время русское церковное хоровое пение. Недостаточно еще известна и оценена красота древних церковных напевов, сохраненных в так наз. *обиходе*, круге церковного пения.

Кроме богослужения общественного и кроме личной, домашней молитвы, которая обязательна для всех, существуют еще частные богослужения, удовлетворяющие особым нуждам того или другого лица. Сюда относится, прежде всего, совершение таинств, а кроме того, молитвы или священнодействия, вызывающиеся частными нуждами. В частности широко распространены особые молебные службы определенного содержания: о болящем, о путешествующих, о заключенных в темницу, об учащихся, благодарственные и т.д., а равно и моления об определенных лицах, иногда обращенные преимущественно к тому или иному святому. Особую важность, при этом, представляют богослужения об усопших, погребение и заупокойные службы, панихиды. Память об усопших чрезвычайно жива в православном сознании, и молитвы об усопших, которые совершаются на литургиях, особенно так наз. заупокойных, занимают самое важное место в частных богослужениях. Эти заупокойные служения (панихиды) совершаются и у тела усопшего ранее его погребения, и в храме, и на кладбищах у могилы. Есть особые дни, когда Церковь творит общее поминовение, и есть особые сроки (третий, девятый, сороковой, годовой

день), когда поминаются отдельные усопшие. Церковь молится об успокоении души и оставлении грехов почившего, ибо верит в действенность этих молитв, особенно же евхаристической жертвы, для облегчения загробной участи отошедших. Хотя в православии и нет учения о чистилище, как особом месте или состоянии, где умершие должны отбывать следуемое им наказание, однако, согласно верованию и православной Церкви, молитвы об усопших сильны помогать им и даже изводить из ада тех, которые в своем общем состоянии не имеют к тому непреодолимых препятствий. Нельзя достаточно оценить то значение, которое имеет молитва за усопших в православии, ибо всегда и непрестанно совершается преселение из этого мира в мир загробный, и молитвы, в которых испрашивается «вечная память» Божия для усопших, непрестанно совершаются Церковию, и чин заупокойных служб отличается совершенно особой умилительностью, трогательностью и красотой и производит неотразимое впечатление и на инославных (заупокойное песнопение «со святыми упокой» вошло, между прочим, в англиканское употребление).

Заслуживает особого внимание еще одна черта православного богослужения, его космизм. Оно обращено не только к человеческой душе, но ко всему творению, и оно освящает и это последнее. Это освящение стихий природы и разных ее предметов выражает собою ту общую мысль, что освящающее действие Святого Духа чрез Церковь распространяется и на всю природу, ибо судьбы ее связаны с человеком, и от него повредившаяся природа чает своего исцеления. С другой стороны, Господь, восприяв истинное человечество, связал Свою жизнь и со всем природным миром. Он ходил по этой земле, взирал на ее цветы и травы, птиц, рыб и животных, вкушал от ее плодов, крестился в водах Иорданских и ходил по водной стихии, пребывал в недрах земли; и ничто во всем земном творении (кроме греха и зла) не осталось не воспринято в Его человечество, и что не восприняло бы — чрез человека — сошествия Св. Духа, носившегося над землею еще при сотворении мира. И Церковь освящает этою силою земное творение, в разнообразных освящениях: цветы, травы и древесные ветви, которые приносятся в храм в праздник св. Троицы,

плоды и виноград — в Преображение, разные яства — в пасхальную ночь, разные места и вещи — по надобности. Особенно следует отметить торжественное освящение храма, чрез которое он делается достойным местом для богослужения и совершения божественной Евхаристии, а также и различных предметов священного культа: одежд, сосудов, колоколов и т.д. Сюда же относится и освящение мира (для таинства миропомазания) и елея для разных нужд, хлебов на Евхаристии (просфоры) и вне ее, а также и вина и т.д. Следует особо отметить освящение воды, которое совершается в канун дня и в самый день Крещения, а может быть и всегда совершено особым чином, по желанию (и этим освящается вообще водная стихия), для вкушения и кропления освящаемых вещей или мест. Общий смысл и основание всех этих освящений тот, что в них уже предваряется (а вместе и приуготовляется) новая тварь, преображение твари, «новое небо и новая земля». Спиритуалистический рационализм в протестантизме всего легче видит в этом «магизм» или языческое суеверие, умаляя и ограничивая силу христианства одним духовным миром человека. Но человек есть воплощенный дух, существо космическое; в нем живет и с ним освящается и космос, ибо Господь есть Спаситель не только души, но и тела, а в нем и всего мира. Поэтому в космизме православного богослужения проявляется эта полнота христианства, ибо Церковь имеет в человеке и космическую силу, и Господь, освятивший землю и воды Иордановы, и ныне освящает их Духом Св., посланным Им от Отца Церкви Своей. А потому освящение природное связано и с освящением духовным, мы и сами освящаемся чрез вкушение освященного естества, напр. хлеба или св. воды, по образу того великого освящения, которое дано нам Христом в хлебе жизни, в божественной Евхаристии. В ней освящается вещество мира, прелагаясь в тело и кровь Христовы и нам подавая общение с Ним. Но это вещество мира связано со всем мировым веществом, и это общее его освящение чрез совершающееся как бы вновь боговоплощение в себя включает, как свои низшие предварительные ступени, и все возможные предварительные освящения. К числу предметов, освящаемых в культе, относятся и его принадлежности, как то: различные священные предметы

и, прежде всего, сосуды, а также облачения, которые, по своему византийскому происхождению, сохраняют черты античности. Смысл этих облачений в том, что человек не может в своем обыденном состоянии приближаться к святыне. Он должен его совлечься и облечься в священные ризы, которые его ограждают, образуя как бы непроницаемый слой вокруг человека. (По древнему обычаю, следует даже избегать брать голыми непокрытыми руками св. чашу, крест, евангелие, иконы). Употребление ладана, возжение свечей, золото и серебро в украшениях храма, облачениях, иконах и т.д., все это связано с мистикой богослужения, чувством реального присутствия Божества в храме. Природные мистические качества и символическое значение этих веществ издревле дают им место в богослужении, — символика и мистика каждения и свеч, можно сказать, самоочевидна и засвидетельствована в *Откровении* св. Иоанна.

Мистерия православного богослужения в своей величественности и красоте говорит непосредственно уму, чувству и воображению присутствующих, и, по древнему сказанию, наши русские предки, искавшие веру и попавшие на богослужение в царьградский храм Св. Софии, свидетельствовали о себе, что они не знали, где они находятся, на земле или на небе. Нельзя отрицать, что этот путь постижения православия имеет свои трудности для западного человека: здесь препятствует не только трудность понимания, но и самая продолжительность богослужения вместе с отсутствием привычных мест для сидения, однако этот путь есть самый интимный и верный, ибо сердце православия здесь, в богослужении.

ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ

В православном благочестии видное место занимает почитание св. икон с изображениями Господа Иисуса Христа, Пресв. Богородицы, ангелов и святых (сюда же относятся и св. крест и св. евангелие). Православные храмы внутри покрыты росписью и обильно украшены иконами как в так наз. иконостасе (перегородке, отделяющей алтарь от храма), так и на стенах. Изображения эти обычно делаются на досках или на плоской поверхности, статуи и вообще скульптурные изображения, в отличие от Запада, в православии представляют редкое исключение. Канонически почитание икон основывается на постановлении VII вселенского собора, которое признается имеющим непререкаемую силу для Церкви. Оно имеет свое основание и в религиозной психологии, столь глубокое, что икона у православных является существенной необходимостью для благочестия. В цветущие времена православия, одинаково как в Византии, так и в России, иконы не только наполняли храмы, но они помещались и в домах, и на улицах, и площадях, и в публичных местах. Жилище, в котором нет иконы, для православного производит впечатление нечистоты и пустоты. При путешествии, при посещении новых мест, православный имеет икону, пред которой и совершает молитву, так же как он носит и небольшой крест на груди, впервые возлагаемый при крещении. Икона дает чувство осязательного присутствия Божия. Это с трудом понимается западным человеком, даже в католичестве, несмотря на то, что оно и признает иконопочитание, особенно же в протестантизме, в котором живет традиция иконоборчества и удерживается одно только изображение креста. Иконопочитание нередко

принимается за идолопоклонство, причем, конечно, не дают себе труда отчетливо определить, что же под этим разумеется. Икона предполагает для своего существования изобразимость Бога в человеке, который по сотворению своему имеет *образ Божий* (Быт. 1, 26), хотя и затемненный первородным грехом. Но Господь Иисус Христос, приняв человеческое естество, в Своем безгрешном человечестве явил истинного человека. Бог остается неизобразим в премирном бытии Своем, но в откровении Своем человеку Он имеет образ и может быть описуем. Иначе не имело бы места и самое Его откровение[1]. В частности являются изобразимы, в силу сказанного, события земной жизни Господа Иисуса Христа, как они в слове изображаются во св. Евангелии, которое в этом смысле есть не что иное, как словесная икона Христова. *Картины* религиозного содержания, изображающие евангельские события, не встречают для себя принципиального возражения и в протестантском мире. Они употребительны здесь — в целях ли научения, воспоминания или же большего религиозного постижения, — употребительны так же как священные тексты, украшающие стены храма и представляющие собою также не что иное, как словесные иконы. Такое воспоминательное значение в православии имеет роспись (фрески) разного содержания, покрывающие стены храма и в сущности не имеющие значения иконы. Икона представляет собою не просто священное изображение, но и нечто большее, чем изображение. По верованию православия, икона есть место благодатного присутствия, как бы *явления* Христа (а далее и Богоматери, святых, вообще тех, кто изображается на иконе), *для молитвы* Ему. Это явление Христа в Своем изображении для слышания молитвы Ему не делает самую доску и краски, которые необходимы для изображения, составляют его материю, принадлежащими телу Христову. В этом смысле икона совершенно противоположна Евхаристии, где нет образа Христова, но таинственно Христос присутствует в веществе Его тела и крови, подавая их для причащения. Православный молится пред иконой Христа, как пред самим Христом, ему предстоящим в Своей

(1) Догматические основания иконопочитания см. в моей работе: Икона и иконопочитание, 1930.

иконе, но сама икона, место этого присутствия, остается только вещью и отнюдь не становится идолом или фетишем. Потребность иметь с собою и пред собою икону вытекает из конкретности религиозного чувства, которое не удовлетворяется одним только духовным созерцанием, но ищет и непосредственной, осязательной близости, как это естественно для человека, состоящего из души и тела. Человеку Господь преподает общение с Собой во вкушении тела и крови Его, т.е. чувственно и осязательно. И подобное духовно-осязательное же общение мы имеем и во святых иконах, при всем глубоком отличии иконы от св. Евхаристии. Почитание св. икон основывается, поэтому, не только на самом содержании изображаемых на них лиц или событий, но и на вере в это благодатное присутствие, которое подается Церковию силою *освящения* иконы. В освящении иконы мы имеем священнодействие, которым установляется именно *связь* между первообразом и образом, изображаемым и изображением. Через освящение в иконе Христа происходит таинственная встреча молящегося со Христом. И это же имеет силу и относительно иконы Богоматери и святых, которые в своих иконах как бы продолжают свою жизнь на земле в своих явлениях (аналогичный же смысл имеет и почитание св. мощей). Силою этого благодатного присутствия чрез икону может подаваться помощь, как бы от самих изображенных на ней, и, в *этом* смысле, принципиально, всякая получившая свою силу, т.е. освященная, икона является чудотворной. Однако чудотворными, в собственном смысле, почитаются иконы, так или иначе явившие себя чудотворением и с особенной доступностью и ощутительностью являющие свою силу. Особенно значительно количество почитаемых, как чудотворные, икон Божией Матери. По верованию Церкви, пресв. Матерь Божия, которой усыновлен в лице ап. Иоанна Богослова весь человеческий род, или вся Церковь, не оставляет мира и в Своем Успении, и пребывая в небесах, Она вместе с тем живет и жизнью нашего мира, болеет его болезнями и плачет его слезами, предстательствует о нем Своими молитвами. Потому она являет Себя миру и в чудотворных Своих иконах, которые сохраняют Ее ощутительный след на земле. (Эта вера в православии является общею с католичеством).

Иконы имеют своим предметом изображение Христа, а в связи с Ним даже и Св. Троицы (в частности, в виде явления трех ангелов Аврааму при дубе Мамврийском), Богоматери, ангелов и святых. Содержание этих икон не ограничивается простыми изображениями, но может включать и различные события из жизни Христа (иконы праздников), или же выражать иногда очень сложные догматические идеи (напр., различные иконы св. Софии, Премудрости Божией, космические иконы Богоматери и под.). Каково происхождение подобных икон? Отчасти оно определяется прямыми данными Слова Божия, частью же богословскими соображениями (и относится в этом смысле к живописной схоластике), отчасти содержит в себе духовное *видение*, которое открывается богозрителю, а вместе и иконописцу[1]. И, как таковое, будучи принято Церковию чрез икону, оно становится новым откровением, которое является источником для богословия, — тем самым возникает иконографическое богословие (как напр., в вопросе о Софии, Премудрости Божией). Вообще, икона является особым видом церковного предания, в красках и образах, наряду с устным, письменным, монументальным. Изготовление икон, которым для массового спроса овладело ремесло, в своих истоках является религиозным творчеством, и Церковь прославляет некоторых святых именно как иконописцев (во главе этого ряда предание ставит евангелиста Луку, начертавшего икону Божией Матери). Таковы величайшие русские мастера иконы, два друга: преподобный Андрей Рублев и Дионисий, оба монахи. Впрочем, редким исключением является и то, что оказываются известны их имена, обычно иконы так же безымянны, как и готические соборы на западе. Разумеется, истинные видения, богословские созерцания в иконах представляют собой исключения в ряду массового иконописания, но эти исключения становятся оригиналом для изготовления копий, иконных «подвижников».

Религиозное созерцание в иконе дается мастеру облеченным в образы, краски и формы. Это есть откровение в художественных образах, не отвлеченные

(1) В западной иконографии характером видений более всего отмечено творчество Беато Анжелико.

идеи, но конкретные формы. Поэтому в иконописи имеет столь существенное значение символика красок, ритм линий, связанность композиции. Видения духовного мира облекаются в художественную форму, в которой приобретает исключительное значение язык красок (цвета: золотой, серебряный, голубой, синий, зеленый, пурпуровый и т.д.) и линий, при величайшей экономии художественных средств. Принципиально в иконе все символично и имеет свое значение: не только содержание изображаемого, но и форма и краски. В этом ведении и хранении символики иконы состоит традиция иконописания, ведущая свое происхождение с незапамятных времен, может быть, еще и из дохристианской древности и Египта и Эллады, которым наследовала христианская Византия. Таким образом возникает иконописный канон, который с наибольшей чистотой сохраняется в древних иконах. В истории иконы следует отметить особую заслугу русского старообрядчества, которое явило их миру как недосягаемые вершины художества, способные стать рядом с величайшими произведениями мирового искусства[1]. Разумеется, канон этот имеет лишь общее руководящее значение, и он не только оставляет место для личного вдохновения и творчества (в известных пределах его нечувствительно изменяющих), но его даже предполагает. Поэтому не существует такого *абсолютного* канона для иконы, который исповедуют старообрядцы. Тем самым они обрекают иконопись на полную неподвижность и на смерть ее как искусства, из которого она родилась и которым должна остаться. Напротив, находя основание в традиции и развивая ее, икона имеет свою собственную жизнь и в современном искусстве, и это искусство имеет великое и прекрасное будущее. Однако искусство не рабствует канону, как внешнему закону, но его свободно приемлет как древнее ведение и внутреннюю правду. Иконопись есть особая отрасль символического искусства, но она есть не только искусство, но и более чем искусство, она есть боговидение и боговедение, дающие художествен-

(1) От этого художественного канона, который содержится в самих памятниках иконного искусства, нужно отличать так наз. *подлинник*, в котором указывается, с какими чертами надо писать различных святых. Последний имеет значение скорее духовной цензуры для икон.

ное свидетельство о себе. Она требует для истинного своего осуществления соединения в одном лице художника и религиозного созерцателя-богослова. Одно художество само по себе бессильно создать икону, так же как и одно богословие. Поэтому творческая иконопись является труднейшим и редчайшим искусством, как требующая соединения этих обоих, также редких даров. За то и достижения и откровения иконописи превосходят по силе своей и умозрительное богословие и внерелигиозное искусство. Иконопись свидетельствует о потустороннем мире и его образах, она не доказывает, но показывает, не принуждает доводами, но убеждает и побеждает самоочевидностью. Истинная творческая икона есть явление Христа, Богоматери, ангелов, святых, рая, здесь на земле. Поэтому в ней искусству дается вообще самое высшее служение, какое только может существовать, — возвещать славу Божию. Русская душа и русское искусство таит в себе новые откровения, новое творчество иконы, которого мы являемся уже современниками.

Иконопись, как искусство, имеет свои отличительные черты, в общем определяющиеся ее задачей свидетельствовать о потустороннем мире. Поэтому оно, прежде всего, чуждо того натурализма и даже просто природного реализма, который сделался господствующим в западном искусстве ренессанса. Иконопись не допускает чувственности в изображениях, которые остаются формальны, абстрактны, схематичны, состоят из одной формы и краски. Она ищет передать не лицо, но лик. Она чужда импрессионизма, но ближе к декоративности с четкими формами и определенными красками. Поэтому икона не знает и трех измерений, не имеет глубины, но довольствуется, вслед за древней египетской иконописью, плоскостным изображением с обратной перспективой, и уже этим достигается устранение чувственности и господство формы и краски с их символикой. Этим вносится в самые художественные ресурсы иконописи строгая и высокая аскетика, и заранее отрезается путь к чувственности, к плотской похоти. Иконопись строга, серьезна и может казаться суха, как неизбежно сынам плоти кажется высокое и чистое искусство.

Художественная родина иконы есть древний Египет (в частности, погребальные портреты эллинистической

эпохи). Византия, наследница и продолжательница Эллады, является родиной христианской иконописи, здесь она имела несколько периодов расцвета. Отсюда иконописное искусство перешло в Балканские страны и Россию, где достигло высшего развития к XV веку в Москве и Новгороде. Величайшим русским иконописцем является преп. Андрей Рублев и мастер Дионисий (Москва, XV век). Вопрос о соотношении западного, итальянского и русского иконописного искусства до сих пор составляет предмет ученых споров. Влияние запада неоспоримо проявляется в русской иконописи в эпоху начинающегося упадка с XVI века и находит для себя в Симоне Ушакове (Москва, XVII век) даровитого выразителя. В XVIII-XIX вв. влияние западных вкусов на русское искусство действует понижающим образом, внося в него черты натурализма и дилетантизма, в утрате собственного стиля, вместе с ремесленничеством, и только в последнее время вновь пробудилось понимание природы иконописи как искусства, а с ним пробуждается и сознание подлинных высоких ее задач, обещающее новый его расцвет. В иконе искусство становится в связь с Церковию, служит Церкви, причем эта связь есть не только внешняя, но внутренняя. Культура и культ раскрываются в том своем единстве, которое является исходным, изначальным, а вместе и последнею целью истории человечества.

МИСТИКА В ПРАВОСЛАВИИ

Мистикой называется внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира. Возможность мистики предполагает для себя наличие у человека особой способности непосредственного, сверхразумного и сверхчувственного, интуитивного постижения, которое мы и называем мистическим, причем его надо отличать просто от настроения, которое ограничивается заведомо субъективной областью, психологизмом. Напротив, мистический опыт имеет объективный характер, он предполагает выхождение из себя, духовное касание или встречу. Савл на пути в Дамаск имел не иллюзию или галлюцинацию, имевшую для него лишь субъективное значение, но действительное видение Христа, которое, однако, осталось недоступно его спутникам (хотя и они слышали Его голос), потому что оно открылось его внутреннему чувству, имело мистический характер. Небесных видений исполнена вся жизнь Православия, и это в нем есть самое существенное, чего, однако, не видят «спутники», которые поэтому знают его не в существе, а только в покровах, кажущихся им «окаменевшими» или мумифицированными.

Мистика есть воздух Православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущейся. Это наглядно чувствуется при сопоставлении: достаточно сравнить впечатление от протестантской кирки и православного «намоленного» храма, чтобы почувствовать это облако славы Божией, на него опустившееся. (Подобное чувство, хотя и в других тонах, испытывается и в старых католических, романских и готических храмах).

Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует. Богослужение, как уже указано, содержит не только воспоминание, но и реальность воспоминаемых событий. Молящийся, в меру своего духовного возраста, соучаствует в жизни Господа, Божией Матери и святых, и чрез это становится причастным вещей невидимого мира. Этот мистический реализм есть общая предпосылка всего православного богослужения, вне которой оно потеряло бы всю свою силу, — быть *совершающейся* мистерией боговоплощения. Поэтому православное богослужение обращается, прежде всего, к мистическому чувству, ему говорит и его воспитывает.

Основное значение при этом имеет, наряду со всеми другими таинствами и тайнодействиями, св. Евхаристия, которая есть центр православного благочестия. Принятие тела и крови Христовых и соединение в них со Христом всегда было и остается таким фактом, который является источником молитв, размышлений и, главное, особого евхаристического ведения Христа. Подобно горной вершине, оно возрастает с приближением к Нему, внешним и внутренним. В жизни святых, как об этом свидетельствуют их жития, причащение св. таин имело исключительное значение. Они и сами изменялись, просветлялись при этом (как это описывается в житии преп. Серафима). В житии преп. Сергия рассказывается, что один брат видел его в сослужении ангела, а другой видел его причащающимся огнем, который, свившись, вошел в св. чашу. Но и вообще в христианской жизни причащение св. даров есть духовное торжество, и нужно видеть во дни великого поста, когда причащается вся церковь, каким светом и умилением объяты все причастники, дающие друг другу братское лобзание. Св. причащение есть переживаемое чудо боговоплощения, оно непрестанно ставит человека пред лице Божие и дает ему встречу со Христом, потрясающую мистическим трепетом его существо. Человек становится пред высшею действительностью, и она входит в его жизнь, и чрез это он делается доступен ее воздействиям. Св. Симеон, Новый Богослов, изъясняет, что Царствие Божие, внутри нас сущее, и есть св. причащение. Православная мистика, развивающаяся в связи с св. причащением, чужда чувственности и отличается трезвенностью. Ей остается

чужд культ адорации св. даров вне причащения, который развивается в католичестве, так же как и культ сердца Иисусова, сердца Богоматери, пяти ран и под. Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная exercitia spiritualia Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике). Достаточно тех образов, которые дают церковная молитва и икона, вместе с евангельскими образами, чтобы *духовно* входить в силу воспоминаемых событий, большее же, что приходит от человеческого воображения, отягчено его субъективностью и, что гораздо хуже, чувственностью, а потому и не пользует нимало.

Православная мистика безобразна и таковым же является и путь к ней, т.е. как молитва, так и богомыслие, которое не должно стремиться к человеческому боговоображению, если сам Бог не возбуждает образа в человеке. Соответственно этому характеру православной мистики, в молитвенной жизни для нее главным средством является *Имя Божие*, призываемое в молитве. На этом значении Имени делается главное ударение подвижниками и молитвенниками, от древних отшельников Фиваиды и средневековых «исихастов» Афона до о. Иоанна Кронштадтского, в наши дни. Для всех православных христиан существует частное молитвенное правило, состоящее из псалмов и разных молитв, которое для иноков, конечно, чрезвычайно увеличивается (помимо богослужения церковного). Однако самое важное в молитвенном делании, сердце молитвы, составляет так называемая Иисусова молитва: «Господи Иисусе Сыне Божий, помилуй меня грешного». Эта молитва, повторяемая десятки, сотни раз и даже без счета, входит, как необходимый элемент во всякое монашеское правило, ею по нужде могут заменяться и богослужение и всякое другое молитвенное правило, таково ее универсальное значение[1]. При этом сила этой молитвы состоит не в особом ее содержании, которое просто и ясно (молитва мытаря), но в самом сладчайшем Имени Иисусовом.

(1) Эта молитва совершается по четкам, которые и вручаются монашествующим при пострижении как духовный меч (но четки могут быть в употреблении и у не монашествующих).

По свидетельству молитвенных подвижников это Имя имеет в себе силу присутствия Божия. Им Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании. Это можно утверждать, конечно, и относительно всякого Имени Божьего, но в особенном и исключительном смысле это должно быть сказано относительно богочеловеческого Имени Иисуса, которое есть собственное Имя Бога и человека. Поэтому Оно преднаречено ангелом в Благовещении, и Ему в Евангелии и новозаветных книгах приписывается такая нарочитая сила. Это имя, единое и для Божества и для человечества Христова, в себе имеет силу боговоплощения, в котором Иисус есть единая ипостась для божеского и человеческого естества. Действие Имени Иисусова, содержащегося в Иисусовой молитве, делатели ее описывают в разных проявлениях. Иноки Афона в XIV веке, последователи св. Григория Паламы, свидетельствовали, что делатели Иисусовой молитвы видели свет Христов и почитали этот свет светом Преображения, Фаворским (как это и было подтверждено на Константинопольских соборах XIV века). Другие, и весь мир, все творение видели в этом свете, прозирая на нем печать Имени Божия, и испытывали от того неземную радость. Одним словом, Имя Иисусово, содержимое в сердце человека, сообщает ему силу обожения, дарованную нам Искупителем.

Молитва Иисусова имеет, согласно свидетельствам подвижников, три образа или ступени. Во-первых, устная или словесная молитва, когда подвижник совершает усилие иметь в устах и в уме непрерывно молитву Иисусову, разумеется, при условии соответственной душевной настроенности: в мире и любви со всеми, в хранении заповедей, в целомудрии и смирении. Продолжительная и, по возможности, непрерывная молитва Иисусова в этой стадии является тяжелым трудом и как бы невознаграждающимся усилием. На второй ступени Иисусова молитва является умственною или душевною. Она отличается от первой тем, что ум человека входит уже в непрестанно совершаемую молитву и сосредоточивается в Имени Иисусовом, которое раскрывает уже таящуюся в Нем силу Христову. Ум освобождается тогда от своего непрестанного блуждания и остается во «внутренней клети», в богомыслии. Здесь уже имеется предчувствие сладости Имени Иису-

сова. Наконец, третья и высшая ступень «умного делания» (как зовется Иисусова молитва) совершается в духе или в сердце. Молитва проникает внутреннее существо человека, который в изумлении видит себя в Божественном свете. Молитва Иисусова творится тогда сама собою в сердце непрерывно, без всякого усилия, и свет Имени Иисусова, чрез сердце, озаряет и всю вселенную. Это состояние не изобразимо в слове, но оно является уже предварением того, когда «Бог будет вся во всем». Разумеется, это различение трех ступеней есть только схема для того, чтобы наметить внутренний путь в делании этой молитвы, которое представляет собой основной тип православной мистики. Этот путь не только труден, но и опасен, потому что на нем могут быть духовные прельщения и повреждения. Поэтому правилом здесь является то, что здесь применяется личное руководство старца послушнику, более опытного менее опытному, при обычном же употреблении это, конечно, не является необходимым. Поэтому, «умное делание» сосредоточивалось преимущественно в монастырях[1]. Практическое применение Иисусовой молитвы, естественно, повело за собой и чисто богословское вопрошание об Имени Божием и силе Его, о смысле Его почитания и об Его действенности. Вопрос этот не получил еще догматического разрешения, получившего общецерковную силу, в богословской литературе, он далек еще от достаточного обсуждения. В настоящее время имеется два различных направления в понимании этого вопроса. Одни (называющие себя *имяславцами*) являются вообще сторонниками реализма в почитании имени: они веруют, что в Имени Божием, призываемом в молитве, уже есть и присутствие Божие (о. Иоанн Кронштадтский и др.); другие же держатся более рационалистического и номиналистического понимания, по которому Имя Божие есть человеческое, инструментальное средство для выражения человеческой мысли и устремления к Богу. Практические делатели Иисусовой молитвы и, вообще, мистики держатся первого мнения, так же как и некоторые богословы и иерархи; вторая точка зрения

(1) Восстановителем этого делания, процветавшего некогда на Афоне, для России в конце XVIII в. является старец Паисий Величковский, а оттуда оно перешло в самые лучшие монастыри, как Оптина пустынь и др.

характеризует школьное богословие и православную схоластику, отразившую на себе влияние европейского рационализма. Во всяком случае, богословское учение об Имени Божием в настоящее время является одним из самых очередных и существенных задач при самоопределении православия, которую наше время передает будущим векам. Этим определяется основная магистраль современного православного богословствования (вместе с учением о Софии, Премудрости Божией, которого мы, по сложности его, здесь совсем не касаемся[1]).

Молитве, вообще, и особенно молитве Иисусовой посвящены многие мистические сочинения, имеющие большое религиозно-практическое значение; прежде всего, обширный сборник *Φιλοκαλία* — Добротолюбие (т. IV) и целый ряд аскетических творений: свв. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, новейших русских духовных писателей: еп. Феофана Затворника, еп. Игнатия Брянчанинова, св. еп. Тихона, прот. И. Кронштадтского и др.

Молитва имеет, конечно, сама в себе ценность тем, что она обращает ум к Богу, есть беседа с Богом. Однако главная ее сила в том, что оно, в связи с христианской жизнью, приводит к основной цели христианина, которая есть стяжание Духа Св. Это не есть цель иная, нежели соединение со Христом, чего желает всякая христианская душа. Это соединение совершается Духом Св., почивающим на Сыне, и живущий во Христе узнает это чрез наитие Духа Св., чрез вдохновение новой жизни. Поэтому те, которые живут во Христе, являются духоносными, как и, наоборот: имеющие Духа узнают о себе, что «не я живу, но живет во мне Христос». Эта духоносность не поддается точному описанию, однако она чувствуется при общении с имеющими ее как особая духовная сила, из них исходящая, как духовное благоухание, от них струящееся, как иная, высшая жизнь, в них открывающаяся в пределах нашей человеческой жизни. Они являют

(1) Желающие могут найти материал в моих книгах на русском языке: 1) - Купина Неопалимая, 2) - Друг Жениха, 3) - Лествица Иаковля, 4) - Агнец Божий, 5) - Утешитель, 6) - Невеста Агнца, 7) - Свет Невечерний. Ср. также: свящ. П. Флоренский, Столп и утверждение истины.

Учение о Софии у Вл. Соловьева (сочинения т. III), «La Russie et l'Eglise universelle», имеет гностическую окраску.

собою, что «Царствие Божие внутрь вас есть», между нами и в нашей жизни. И этой печати Духа Божьего, этой духоносности более всего ищет и жаждет, ей более всего поклоняется православная душа. Эта духоносность, соответствующая пророческому служению в Ветхом Завете, в христианстве связана с пророческим служением Христа, как помазанного Духом Святым: «Дух Господень на Мне» (Лук. 4, 18; Ис. 61, 1), и «духовные» старцы, вообще духоносные мужи в православии являются, в этом смысле, христианскими пророками (или пророчицами, потому что это служение не приурочено к одному мужскому полу, как священство). Эта духоносность совершенно не связана с иерархическим саном, хотя фактически может соединяться и с ним. Образы великих святых, как, напр., преп. Сергия или преп. Серафима, дают нам представление об этих пророках в христианстве, а ученики, их окружавшие, о школах пророческих. (Разумеется, пророческое служение, особенно в Новом Завете, отнюдь не связано с предсказанием будущего, ибо «дары различны, и служение различно, но тот же Дух»). Ослепительный образ великого духоносца русская Церковь имела в конце XVIII и начале XIX в. в угоднике Божием Серафиме Саровском. Сохранился рассказ послушника его Мотовилова о том, как он явил ему Духа Божия, в нем живущего. Старец облистал, как солнце, будучи окружен ослепительным сиянием. Хотя это было среди снега зимою, Мотовилов испытывал сладостную теплоту, обонял благоухание, ощущал небесную радость. Когда это явление окончилось, старец предстал пред ним снова в своем обычном виде. Почти в наши дни старцы Оптиной пустыни (о. Амвросий и др.) явили собой великие образы духоносности, и к ним стекались тысячи народа со всей России, и подобное же значение имел о. Иоанн Кронштадтский. Сколь жалко и пусто, рядом с этими образами, является то человеческое самопревознесение, которое сопровождает безблагодатных лжепророков, подобно Льву Толстому, со всею его всемирной литературной славой. В этой духоносности, поистине, исполняется пророчество пр. Иоиля, относящееся к Христовой Церкви: «и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляться будут. И на рабов Моих и на

рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать» (2, 28-29).

Лик Христов светит христианской душе, и он указует ей путь жизни. В христианстве и не может быть иного пути, иного «идеала жизни», как стать сообразными Христу, дабы «изобразился в вас Христос» (Гал. 4, 19). Но лик Христов универсален и всеобъемлющ, в нем всякая душа, и по своему, ищет свой собственный лик, и в этом проявляется различие духовных даров. В этом смысле *своего* пути о каждом человеке или народе можно сказать, что он имеет своего Христа. Католический мир воспринял с наибольшей силой человечество Христа, притом страждущего, распинаемого. Сраспинаться с Ним, сопереживая Его крестную муку, есть едва ли не самое существенное в мистике католичества, с его стигматизацией, молитвенным культом пяти язв и т.д. Конечно, для всего христианства священны страсти Христовы, и все оно склоняется пред крестом. В Православии день великого четверга, чтение двенадцати евангелий о страстях Христовых, есть одна из литургических вершин церковного года, когда церковь тихо плачет, духовно лобызая раны Христовы, и на каждой неделе в среду и пятницу совершаются дневные службы, посвященные кресту. Однако не этот образ Христа распинаемого вошел в душу православного народа и более всего овладел ею, но образ кроткого и смиренного Христа, Агнца Божия, вземлющего грех мира и умалившего Себя до смиренного человеческого образа, пришедшего в мир, чтобы послужить всем, но не Себе принять служение, безропотно приемлющего хулы, поношения и заплевания и на них отвечающего любовию. Путь нищеты духовной, в которой предсодержатся уже все другие «блаженства», более всего открылся пред православною душой. Святость, которой она ищет, (русский народ выразил это свое устремление в своем именовании «святая Русь»), предстала пред ней в образе высочайшего смирения и самоотвержения. Поэтому для православия, особенно русского, так характерны так называемые «Божьи люди», люди не от мира сего, не имеющие «здесь пребывающего града», странники, бездомные, Христа ради юродивые. Это те, которые отказались от своего человеческого ума, приняв образ кажущегося безумия, чтобы вольно терпеть поношения и

унижения «Христа ради». Конечно, этим не исчерпывается православная святость, но здесь проявляется то, что в ней есть самое интимное, а вместе и героическое: вся сила религиозной воли и подвига направлена к тому, чтобы совлечься своего естественного образа и облечься во Христа. И этим Божьим людям присуща внешняя беспомощность и беззащитность, как теперь русской Церкви пред своими гонителями. Христос во время страсти Своей, после Гефсимании, уже не творил чудес, и в этой Его человеческой беззащитности, которую не устраняет ни Его Божественная сила, ни легионы ангелов от Отца, лежит печать высочайшего величия: как будто Господь сам на Себе являет здесь исполнение Своих заповедей блаженства и призывает к тому всех скорбящих и обремененных. В этом образе святости есть печать неотмирности, и нет спора, что он может быть восполнен и соединен с работой тоже ради Христа, но в этом мире. Однако неотмирность должна существовать во всяком образе святости как его сокровенное, интимное устремление, как осоляющая соль, ибо без нее все обмирщается: «всего этого ищут и язычники» (Мф. 6, 32), которые не знают, не носят в сердце страждущего, смиренного сердцем и кроткого Христа.

Нельзя отрицать, что православие, не как вселенская Церковь, которою она себя сознает и является, но как восточное христианство сравнительно с западным, имеет лик более неотмирный. Запад практичнее, восток созерцательнее. Восточное христианство сознает как своего первоапостола, возлюбленного ученика Христова, с креста усыновленного Божией Матери, апостола любви. Западное же христианство более запечатлено духом обоих первоверховных апостолов, — Петра (в католичестве) и Павла (в протестантизме). Иоанново христианство стремится прилежать у персей Учителя, тогда как Петрово заботится и о двух мечах и об устроении Церкви. Так обозначились в первообразах апостолов разные пути восточного и западного христианства. С этим связан и созерцательный характер восточного монашества. Последнее не знает того разнообразия и дифференциации монашеской жизни в различных ее орденах, какое свойственно католичеству. Разумеется, принципиально это разнообразие монашеской жизни, в связи с обстоятельствами места и

времени, существует и здесь, в пределах одного и того же монашеского типа (или «ордена», хотя в православии вообще неупотребительно это выражение). Однако над всем преобладает одно дело, один труд — молитва. В двойственной формуле, которою определяется характер западного монашества: laborare et orare, в православии члены переставляются в обратном порядке: orare et laborare. Можно сказать, что это приемлемо и для западного монашества, однако остается различие между деятельным и созерцательным христианством. Последнее на западе свойственно только отдельным орденам, а на востоке является общим. Монашество здесь является «*принятием ангельского образа*», т.е. уходом из мира и служением ему молитвою и подвигом, но не воинствованием в мире ad majorem Dei gloriam. Конечно, дело Марфы и Марии, двух сестер, одинаково возлюбленных Господом, не может быть совершенно разделено и тем более противопоставлено, но все же остается это различие в оттенках. Вполне возможно, что и православие обернется лицом к миру в большей мере, нежели оно это делало, к этому зовет его церковная история. Но останется его духовный тип.

Православие имеет видение *умной красоты*, к которой душа ищет путей приближения[1]. Это есть небесное царство идей, которое в язычестве созерцал еще Платон, — образы ангельского мира, духовное «небо» (Быт. 1, 1), которое смотрится в земные воды. Это есть идеал не столько религиозно-этический, сколько религиозно-эстетический, который лежит уже по ту сторону добра и зла в их разделении. Это есть тот свет, который светит на пути земных странников. Он зовет за пределы теперешней жизни к ее преображению.

---

(1) Античная древность знала нечто подобное в идеале *καλοκαγαθία*, в котором сливаются во единство добро и красота.

ЭТИКА В ПРАВОСЛАВИИ

Само собою разумеется, православие не знает *автономной* этики, которая представляет преимущественную область и своеобразный духовный дар протестантизма. Этика для православия *религиозна*, она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается, поэтому, в идеале монашеском, как совершенном следовании Христу в несении креста своего и самоотречения. Высшие добродетели для монашества суть достигаемое чрез отсечение своей воли смирение и хранение чистоты сердца. Обеты безбрачия и нестяжания являются только средством для этой цели, хотя и не для всех обязательным, как обязательна самая цель. Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в жизни. Оно не знает и разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве. Можно в этом прямолинейном максимализме монашеского идеала видеть нежизненность и мироотреченность православной морали, которая оказывается безответна пред вопросами практической жизни в ее многообразии. Поэтому может казаться, что преимущество оказывается здесь на стороне гибкого и практичного католицизма с его двумя моралями, для совершенных и несовершенных (заповеди и советы), так же как и протестантизма с его мирской этикой повседневной честности. Нельзя отрицать, что всякий максимализм труднее минимализма, и в своих неудачах и искажениях может вести к худшим последствиям. Однако негибка и максималистична сама истина, которая терпит неполноту своего осуществления, но не мирится с умалением и полуистинами. Христианский путь есть путь узкий, и нельзя его расширять. Поэтому в основ-

ных принципах не может быть сделок или уступок в сторону приспособления. Однако упрек в мироотреченности православия должен быть отстранен. Он может быть применяем, самое большее, к одному лишь из исторических ликов православия, определившемуся под односторонним и чрезмерным влиянием восточного монашества с дуалистическим и псевдоэсхатологическим пессимизмом в отношении к миру. Но оно совершенно не может быть применимо ко всему православию, которое полно света Преображения и Воскресения. Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной «царству не от мира сего» остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования. Монашествование есть не единственный и, во всяком случае, далеко не всегда труднейший образ делания заповедей Христовых, и это становится очевидным, если мы остановим внимание на составе святых, прославляемых Церковию: здесь мы имеем, наряду с героями монашеского аскетизма, и мирских деятелей — благочестивых воинов, царей и князей, благочестивых жен и матерей, и это есть прямое свидетельство известной равноценности разных путей. Каждый должен быть монахом или аскетом в сердце своем. И если можно говорить о монашествовании, как о необходимом для всякого христианина, — то это относится лишь ко внутреннему самоотречению ради Христа, которого надо возлюбить больше всего в мире и больше своей собственной жизни. *Этим отвергается* языческое погружение в мир, безраздельное и безграничное, и устанавливается необходимость аскетического ему противоборства, при котором имущие должны быть, по слову ап. Павла, как неимущие. Это есть хождение пред Богом, прохождение своего пути жизни с мыслью о Боге, с ответственностью пред Ним, в непрестанной поверке своей совести. Работа над внутренним человеком называется иногда в православной аскетике «духовным художеством», т.е. приравнивается к искусству. Любовь ко Христу является внутренним солнцем жизни, к которому она поворачивается во всех своих проявлениях. И этим установляется особый образ *аскетического* приятия этого мира и его жизни, аскетического

труда и творчества в нем. Не осуждаются и не упраздняются никакие области жизни, как таковые: «каждый должен оставаться в том звании, в каком он призван» (Кор. 7, 20), научал ап. Павел, и, однако, во всем быть христианином. Чрез это внутреннее духовное делание создается мир христианских ценностей в государстве, в хозяйстве, в культуре, возникает то, что называется *духом* жизни. Православие являло силу свою в воспитании народов востока, — Византии, России, славянских народностей с их своеобразною историей, и оно, конечно, не исчерпало эти свои силы и стоит теперь пред новыми задачами (о чем ниже).

На основании сказанного установляется исторический релятивизм задач и средств, вообще методов православной морали при единстве и абсолютности цели, при ее христоцентризме. Человек живет в мире и в его истории, он подвластен принудительной необходимости этого мира, но он не принадлежит ему и способен возвышаться над ним. Чрез это противоборство сил мира и духовных устремлений в человеке установляется та историческая диагональ, по которой движется жизнь в ту или иную эпоху.

Своеобразную трудность в православной этике представляет уже указанная черта, что православие имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения. Последнее остается уделом немногих, а большинство довольствуется моралью, которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет, а лишь дисциплинирует. Православию, действительно, не свойствен тот моралим, который получил свой апофеоз в ригористической и автономной этике Канта, философа протестантизма, как и тот практический пробабилизм, который составляет нередко жизненный нерв католичества. Тем не менее нельзя отрицать, что указанный духовный эстетизм православия исторически иногда выражается в равнодушии к требованиям практичности и, в особенности, к методическому воспитанию религиозной воли, которое прискорбно проявляется во времена исторических кризисов. Здесь должно иметь силу правило, что кто верен в малом, должен быть верен и во многом, и наличие высоких вдохновений не должно

умалять значения повседневности. Но при сравнении между православием (по крайней мере, русским) и не-православным христианством проявляется, обычно, та особая задушевность и сердечность, которая наиболее соответствует характеру первого. Характер православных определяется, как основными чертами, смирением и любовью. Отсюда та благожелательная скромность, искренность и простота, которая столь несовместима с духом прозелитизма и властности (compelle intrate), свойственным римскому католичеству. Православие не убеждает и не завлекает, оно пленяет и притягивает, это есть его образ действия в мире. На нем лежит печать Иоанновского христианства: «дети, любите друг друга!». И эта любовь ко всякому, даже без различия его веры, есть черта, объединяющая православных старцев и подвижников и светских писателей, в сознании своем даже удаляющихся от православия, (каковы: Л. Толстой, Лесков и др.). Православие воспитывает прежде всего *сердце*, и в этом состоит главное его отличие, источник как его превосходства, так и его слабости, может быть, более всего проявляемой в воспитании религиозной воли. Христианская этика, как она развивается в разных христианских исповеданиях, хотя и отражает на себе вероучительные их различия, но, вместе с тем, запечатлена и особым характером разных народов, как и их исторических судеб. Практическая мораль, христианская филантропия есть область, в которой менее всего ощущается разделение христианского мира, и на этой почве он и легче всего объединяется (Стокгольмское движение «Life and Work» наших дней). И думается, что во взаимном общении разные христианские народы, принадлежащие к разным исповеданиям, могут и теперь взаимно поучаться друг от друга. В частности запад может восполнить свою сухость вдохновенностью православия, православный же восток может многому научиться в области религиозного регулирования обыденной жизни у христианского запада. Ибо Марфа и Мария хотя и различны были между собою, однако обе были возлюблены Господом.

ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО

Церковь находилась в различном отношении к государству в разные времена своего существования. Первенствующая Церковь первоначально относится к языческому государству, как к зверю, имеющему диадему с надписанными на ней именами богохульными. Это царство зверя ведет войну со святыми и гонит Церковь. Отношение к этому царству остается непримиримым и эсхатологическим: «преходит образ мира сего», и скоро всему конец. Однако и этот эсхатологизм и эта непримиримость соединяются с принятием государства в плане истории, поскольку есть история. Этот переход от эсхатологизма к историзму (которые могут внутренно и совмещаться) намечается в посланиях ап. Павла, в особенности в 13 гл. послания к Римлянам, где пред лицом Нероновой империи провозглашен принцип: «несть власть, аще не от Бога» и признано положительное значение государства в исторических путях Царствия Божия. Это соответствует и общему как ветхозаветному, пророческому, так и новозаветному воззрению, что пути Царствия Божия включают в себя и судьбы языческого мира и естественные силы, действующие в истории, в частности и государство. Однако отношение Церкви к государству остается чисто внешним до тех пор, пока государственная власть является языческою. Когда же она подклоняется под сень креста в лице императора Константина, положение изменяется в том смысле, что Церковь становится значительно ближе государству и принимает на себя ответственность за его судьбы. Это сближение выразилось в положении царя в Церкви. Когда он стал христианским государем, Церковь излила на него свои дары в священном *помазании на царство* и возлюбила помазанника своего не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования, как

жениха церковного, имеющего образ самого Христа. Царь занял свое особое место в церковной иерархии. Это место трудно определить во всей точности, потому что в нем соединялся разный смысл: с одной стороны, царь почитался как особый харизматик, с другой стороны, он являлся как бы представителем церковного народа, мирянской стихии, «избранного народа, царственного священства», и наконец, в качестве носителя власти он являлся первым слугой Церкви, в его лице государство венчало себя крестом. Сам Константин Великий определял себя как епископ для внешних дел, возвращая тем самым званию епископа то ограниченное значение управителя, наблюдающего за финансовыми и административными делами общины, какое ему принадлежало в век апостольский. Влияние царя в Церкви фактически определялось той государственной мощью, которою он располагал. Поэтому положение «внешнего епископа» в Византии давало ему возможность оказывать самое широкое влияние в Церкви, вплоть до созыва и председательствования на вселенских соборах, что не вызывало ни малейшего возражения ни на востоке, ни на западе. Отношения между Церковью и государством в Византии принципиально определялись по типу симфонии, т.е. взаимного согласия при независимости каждой из областей. Государство признавало для себя внутренним руководством закон церковный, Церковь же считала себя обязанной повиновением государству. Это не было цезарепапизмом, в силу которого царю принадлежало бы главенство в Церкви. Цезарепапизм всегда являлся только злоупотреблением и никогда не имел для себя догматического или канонического признания. Однако «симфонические» отношения между Церковью и государством делали то, что император, управляя всеми отраслями жизни, правил и церковною жизнью в пределах своего государственного управления. Когда же эта симфония нарушалась диссонансами, и цари пытались догматически руководить Церковью, навязывая ей свои догматические ереси (арианство, иконоборство), тогда Церковь оказывалась в гонении, и обнаруживалось действительное отношение ее к государству, которое никогда не было догматическим цезарепапизмом. Однако Церковь чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило

Церкви, и наличие царственного главы всего православного мира, православного царя, почиталось как существенный атрибут Церкви. Он был символом завоевания мира крестом, строителем царствия Божия на земле. Когда пала Византия, православному ее императору уже готово было заместительство в лице русского царя, который короновался византийской короной и рассматривался как прямой продолжатель единого православного царства. На русской почве, в эпоху новой истории, учение о царе не имело уже той простоты и последовательности, какую оно имело на Востоке. Здесь оно, начиная с Петра Великого, осложнилось элементами протестантского учения о главенстве монарха в Церкви, и это, с точки зрения церковной, неверное и неприемлемое начало проникло даже, хотя и с должными ограничениями, в основные законы государства, хотя и никогда не было провозглашено как закон церковный. Поэтому известные элементы цезарепапизма и здесь являлись только злоупотреблением, каковым было и фактическое превращение Церкви в одно из государственных ведомств, в «ведомство православного исповедания». Несмотря на эти злоупотребления, идея православного царя и его место в Церкви и на Руси оставалась по существу неизменной и ничего общего не имела с папизмом в лице императора, т.е. цезарепапизмом. Православная Церковь, в свою очередь, всегда хотела максимально влиять на государственную власть, хотя не извне, но изнутри. Папская теория двух мечей, согласно которой папа установляет монархов чрез коронование и низлагает чрез отлучение, т.е. является верховным сувереном над государственной властью, никогда не имела места в православии.

Когда государство в лице императора Константина, прославленного за то Церковью как «равноапостольный», признало себя христианским, могло казаться, что вопрос об отношениях между Церковью и государством решен, и государство перестает быть «зверем», теряет свою натурально-языческую природу, входит в область Царствия Божия. Вместе с тем, вопрос решался и церковно-иерархически чрез введение личности царя в круг церковной иерархии в качестве харизматика. Казалось, что отношение между царем и епископатом и самое место царя в Церкви

представляет собой нерушимые ее устои, которые не могут измениться. Однако события показали ошибочность последнего заключения: православная Церковь дважды лишена была православного царя, сначала в падении Византии, а в настоящее время в падении русского царства, и, в этом смысле возвращается к тому положению, в котором находилась в до-константиновскую эпоху (православные государи балканских государств, разумеется, не могут рассматриваться как вожди православного царства, которым была Византия и ее наследница Россия). Церковь существует ныне без Царя, и ее харизматическое положение, как и полнота ее даров, от этого не изменилась. Что же произошло?

Дело в том, что превращение языческого государства в христианское оказалось совсем не таким легким и простым делом, как это могло казаться. Легко было Миланским эдиктом превратить гонимую религию в терпимую, а затем и государственную, и даже облечь ее в государственные латы. Но само государство во всей своей жизни сверху до низу оставалось языческим, вскормленным римскою государственностью и восточным деспотизмом. Византия в лице своих императоров делала чрезвычайные усилия сблизить законы гражданские и церковные, но и это было только начало долгого исторического пути, который прервался катастрофой. Подобное же было и в России. Древняя Русь имела много прекрасных и трогательных черт патриархального благополучия, но, конечно, и здесь была такая глубокая прослойка натурального язычества, а в русской государственности — прусского и вместе азиатского деспотизма, что и здесь преждевременно было говорить о христианской государственности. То был удел всего христианского мира, и на востоке и на западе, который восходил к христианству из первобытного варварства и языческой культуры: православное царство Византийско-русское оказалось не в ином положении, чем и священная римская империя. То было лишь ознаменовательно-символическое обозначение не того, что уже есть, но что должно быть, и явилось бы, конечно, тяжким заблуждением символ или мечту приравнивать реальной действительности. Больше того, стало необходимо, чтобы это несоответствие было обличено историей. Символы сделали

свое реальное дело в истории. Христианские цари были водителями ко Христу своих народов дотоле, пока возможно было такое водительство. Однако время его миновало, потому что самой жизнью упразднена реальность того представительства церковного народа в лице Царя, на котором опиралась власть царя и в Церкви. А без такого представительства она стала фикцией, влекущей за собой самую тяжелую форму тирании, — церковную, осуществляя гнет цезарепапизма. Народ стал жить непосредственной жизнью вне такого представительства, и государство может быть *оцерковляемо* ныне не извне, но изнутри, не сверху, но снизу. Это приводит нас к той новой постановке вопроса об отношении Церкви и государства, в котором застает нас новое время. Здесь два вопроса: об отношении православия, во-первых, к царской власти и, во-вторых, вообще к государству.

Есть ли определенная, догматическая предустановленная связь между православием и царской властью («самодержавием»), аналогичная той связи, которая существует между католичеством и папизмом, или же это есть связь историческая, возникшая в истории и ею же упраздненная? В долгие века существования православного царства возникло и было широко распространено первое понимание, и исторически сложившийся порядок вещей рассматривался как нерушимый. Конечно, это убеждение никогда не становилось и не могло стать догматом Церкви просто потому, что для него нет основания в христианстве, и православие никогда не было подвигнуто на своеобразную параллель Ватиканского собора в применении к царской власти. Как уже сказано, царь как помазанник Божий, харизматик власти, харизматический представитель мирян, занимал определенное место в Церкви. Однако оно не является столь же необходимым для самого существования Церкви, как иерархия апостольского преемства, клир и епископат, без которых Церковь обходиться не может. С другой стороны, мирянство, «народ Божий, царственное священство», представляет столь же необходимый элемент в Церкви, как иерархия, пастыри, которые не могут существовать без стада. Но это значение мирян в Церкви не может быть связано с их представительством в лице царя, и вообще может вовсе не быть такого личного представитель-

ства, как не было его в первенствующей Церкви. Правда, потенция царя по образу Христа присуща Церкви. Это не есть политическая идея, связанная с той или иной формой организации власти, но чисто религиозная. Эта идея может найти свое осуществление при наличии самой крайней демократии, осуществиться не в политическом самодержце, но и выборном представителе власти, президенте. Это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя, предуказанный в Ветхом Завете, в псалмах и пророческих книгах, и данный в образе «кроткого Царя», совершившего Свой царский вход в царственный град. Эта идея имеет связь с обетованием «царствования святых со Христом» в «первое воскресение», о котором говорит Апокалипсис (гл. 20). Историческая царская власть представляла собой столько же осуществление этой идеи, сколько и ее затемнение и извращение. Может быть, она и погибла вследствие этого своего внутреннего несоответствия своей идее. Этот апокалипсис власти есть, так сказать, утопия православия, однако имеющая для себя основание в библейских пророчествах. В русском народе родилась эта идея «белого царя», святого правителя, которым осуществится Царствие Божие на земле. Это есть *преображение* власти, которая становится уже не властью меча, но властью любви.

Но эта идеология личного освящения власти не имеет ничего общего с принятием определенного политического режима, именно полицейско-бюрократической монархии. Такой подмен делался и делается сторонниками определенной политической партии («camelots du roi»), для которых религия является — сознательно или бессознательно — средством для политики. Вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими или классовыми стремлениями, представляет собой вопиющее противоречие, которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике православия. Разумеется, в течение долгих веков православие было связано с монархией, которая оказывала незаменимые услуги Церкви, хотя и наносила ей тяжелые раны. «Христианская» государственность, обеспечивавшая «господствующее» положение православной Церкви, оказывалась для нее и оковами, задерживавшими ее свободное

развитие, и многое в исторической трагедии православия, как в падении Византии, так и в современной России, объясняется именно этим нарушением равновесия в отношениях Церкви и государства. И неправильно эту историю, со всеми светлыми и мрачными сторонами, превращать в Апокалипсис и видеть в прошлом потерянный рай, царствие Божие на земле. Революция страшною ценой неисчислимых жертв навсегда (надо думать) *освободила* православие от чрезмерной связи с монархической государственностью. Связь эта никогда не была исключительно определяющей. Православная церковь существовала в разных странах при разных политических режимах, одинаково — в Новгородской и Псковской республиках, как и при деспотии Ивана Грозного, как и под иноверной и инославной властью, и она не теряла своей полноты и силы. Так и в настоящее время Церковь существует и под игом коммунизма, и в беженстве, и во всем мире при разных политических условиях. Не существует никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем, а потому православные могут иметь разные политические взгляды и симпатии. Это есть дело их политической совести и разума. Конечно, при известных условиях возникает единство и политических настроений в группах, религиозно единомыслящих; этому содействует, прежде всего, начало любви церковной, но, повторяем, нет догматической связи между православием и определенной политической формой. Православие свободно и не должно отдаваться в услужение тому или иному политическому режиму. Оно имеет религиозный, но не политический идеал освящения власти и *растворения ее* в стихии Церкви, но это не есть идеал обладания двумя мечами или церковного государства в форме папской монархии, от которой так и не хочет отказаться католичество: ни папоцезаризм, ни цезарепапизм.

Исторически, отношения государства и Церкви остаются изменчивы. До последней революционной эпохи они сводились к разным формам «христианского государства», которое находилось в союзе с Церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных исповеданий и даже вер, конфессиональное государство являлось давно уже не соответствующим

положению вещей. В настоящее же время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение Церкви и государства, к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отделение Церкви от государства в различных его видах.

Отделение Церкви от государства, сначала вынужденное, в настоящее время приняла и православная Церковь, — как отвечающее ее достоинству и призванию. Правда, еще существуют страны, где этого отделения вполне и не совершилось, однако и здесь положение православной Церкви совершенно иное, нежели в конфессиональном государстве. Православие перестает, тем самым, быть государственной Церковью, — положение, которое связано с разными преимуществами, но и тяжелым бременем (как это ясно видно на примере established church of England). Отделение Церкви от государства фактически может иметь разное содержание, от открытого гонения на веру, как теперь в России[1], до полной вероисповедной свободы (как в Американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма, но обеспечивает возможность беспрепятственного развития. Конечно и это положение для Церкви имеет силу лишь ради исторической целесообразности. Но Церковь, принимая юридическое отделение от области кесаря, от государства, как свое освобождение, отнюдь не отказывается от задачи оказывать влияние на *всю* жизнь государства, с проникновением его во все поры ее. Идеал христианского претворения государственности силою церковности остается во всей силе и без всяких ограничений и в эпоху отделения Церкви от государства, ставшего «правовым», ибо это отделение остается только внешним, но не внутренним. Пути влияния Церкви, при этом, изменяются, оно приходит не извне, сверху, но изнутри, снизу, из народа и чрез народ. То представительство, которое имел народ в христианском государстве и правительстве в эпоху христианского государства,

(1) Советская государственность, хотя и провозгласила de jure отделение, однако de facto оно является единственным в мире конфессиональным государством, в котором господствующей религией является воинствующий атеизм коммунистической секты, другие же религии, сначала только терпимые, становятся уже нетерпимыми.

теперь упразднилось, и народ, без всякого внешнего представительства, в качестве мирян присутствует в Церкви, которая осуществляет, тем самым, влияние в государстве чрез народовластие. Но это есть народовластие в душах. На этом пути возникают свои опасности и трудности, аналогичные тем, которые существовали при союзе Церкви с государством: вовлечение Церкви на путь политической партийности, которая, в свою очередь, может отклонять ее от своего пути. Но здесь остается одно основное преимущество: влияние Церкви на души осуществляется путем *свободы*, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому, а не принуждением сверху, которым иногда можно достигать более скорых результатов, но которое и наказуется в истории, как об этом достаточно говорит нам новейшая история и востока и запада. Нельзя закрывать глаза, что отделение Церкви от государства в наш век, при возрастающем небрежении к личной свободе, становится прямым или косвенным насилованием Церкви или даже гонением. Но нужно верить, что пути Провидения чрез испытания ведут Церковь к освобождению от тех исторических наростов, которые образовались веками, а чрез то — к усилению ее влияния на жизнь, и, в частности, на государственность.

ПРАВОСЛАВИЕ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ

Согласно учению современной хозяйственной науки, хозяйство есть деятельность, совершаемая хозяйствующим субъектом, «economic man» который и есть центральное понятие. Каждая хозяйственная эпоха имеет своего собственного economic man. Последний представляет собою, конечно, не экономический автомат, приводимый в движение одной пружиной хозяйственного эгоизма и действующий с неумолимой прямолинейностью и безошибочной точностью, но конкретный духовный тип со всей сложностью и многообразием психологической мотивации. Религия, господствующее мировоззрение, кладет свою определяющую печать и на «экономического человека». В душе человеческой установляется внутренняя связь между религией и хозяйственной деятельностью, и раскрытие этой связи представляет собой одну из интереснейших страниц новейшей экономической науки. В частности, наряду с другими духовными типами, существует и христианский тип economic man — как в самом общем смысле, так и более конкретно, применительно к разным христианским исповеданиям: тип православный, католический, протестантский с разными его разветвлениями: пуританский, лютеранский, реформаторский, квакерский и т.п. Могут ли быть установлены особые черты *православного* экономического человека? Здесь следует отметить, прежде всего, черты, свойственные всему христианству вообще, а затем — присущие именно православию в его конкретных исторических судьбах.

Новейшее европейское народное хозяйство, которое в настоящее время развивается уже на основании науки и порой кажется стихией, — чуждой и враждебной самому христианству, — исторически есть его

собственное порождение. Оно есть создание человека, освобожденного от языческой плененности природе и ее чарам и сознавшего себя господином природы и ее центром. Это было не столько прямым, сколько косвенным делом христианства, которое само, будучи неотмирным и, в известном смысле, надмирным, чрез то дает человеку ощутить самого себя, свою духовность и силу. И освобожденный духовно, он чувствует в себе призвание осуществить власть своей воли и своего разумения над миром. И таким образом, медленно и трудно, однако с неумолимой необходимостью, в истории европейских народов наступает и «новая история», эпоха гуманизма и ренессанса, а далее и новейшего индустриализма, которая, быть может, находится не в конце, а еще в начале своего пути. Она не помнит своего исторического и духовного родства, и в сознании склоняется к язычеству, однако сама она есть порождение христианского духа. Хозяйственная энергия имеет одним из своих условий признание природного мира как блага или ценности, даже более того, — сроднения с ним. Это становится особенно ясно, если мы противоставим ему мироотреченность буддизма с его пессимистическим отношением к миру как месту страдания и, к тому же, иллюзии: ясно, что она ведет и к параличу хозяйственной воли. Принятие же мира может быть двоякое: 1) природно-языческое, в котором человек остается жертвой природных сил, им обожествляемых, не может освободиться от пьяной одури и природного оргиазма, от порабощения природе чрез поклонение ей (таковы *все* языческие религии: египетская, эллинская, вавилонская и др.); 2) христианское, которое приемлет мир как творение Божие, возглавляемое человеком, с любовью к нему, но и с независимостью от него, какая свойственна существу, сознавшему свою духовность. Человек выше природы, но он есть, вместе с тем, и природное существо. И этим именно соотношением устанавливается положительное отношение человека к природе как к саду Божьему, к возделыванию которого он призван, но вместе и к господству над ней. Христианское приятие мира выражается в некоей антиномии: с одной стороны, христианство зовет к освобождению от мира, от любви к нему, от всякой хозяйственной заботы: «Воззрите на птиц небесных, яко не сеют, не жнут, не собирают в

житницы, и Господь питает их» (Мф. 6, 26). «Имущие должны иметь, как неимущие, и покупающие, как не приобретающие, и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего» (I Кор. 7, 30-31). Таким образом, в отношении к миру христианством вносится аскетическое противоборство и расщепленность. Но в то же время только христианство научает любить мир высшею любовью, как создание Божие, которое сам Бог так возлюбил, что не только сотворил его Премудростию Своею, но не пощадил и Сына Своего для спасения мира. Мир увековечивается Богом, ибо теперешнее его естество имеет претвориться и стать новым небом и новой землею. В христианстве человек сознает себя логосом мира, имеющим в себе и логос вещей чрез причастность свою Божественному Логосу, которым стало все и вне которого не возникло ничего, что стало быть (Ио. 1, 3). Человек есть не только познавательный, но и хозяйственный логос мира, господин творения. Ему принадлежит право и обязанность труда в мире, как для собственного существования («не трудящийся да не яст» II Фесс. 3, 10, «трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» II Тим. 2, 6), как для оказания помощи ближнему (согласно вопрошаниям на Страшном Суде, Мф. 25), так и для совершения общего дела человеческого на земле, во исполнение заповеди Божией при сотворении человека: «обладайте ею (землею) и владычествуйте» (Быт. 1, 28). В отношения между человеком и природою не только входит труд человека, но и привходит освящающая благодать Св. Духа, пришедшего в мир в Пятидесятницу и пребывающего в нем. Это пребывание Св. Духа чрез Церковь в мире выражается в многоразличных *освящениях* стихий природы, яств, разных вещей. Принципиально говоря, все может быть освящено, чему лишь не дано греховного употребления и назначения. В частности освящаются элементы естества: прежде всего вода, водное естество, которое чрез это освящение приуготовляется, приближается к своему преображению в будущем веке. Освящается стихия воздуха чрез фимиам кадильный, чрез звуки колокола и церковных гимнов с возглашением Имени Божия. Освящается земля чрез храмы, водружаемые на ней, чрез святые мощи, в ней содержащиеся, чрез освящение плодов, на ней про-

израстающих, в особенности хлеба и плода лозного, в Вечери Господней. Наконец, освящается и огонь в возжении свечей церковных, огня кадильного (в Ветхом же Завете еще и огня жертвенного).

Далее, принципиально имеет важное значение освящение разного рода вещей, служащих человеческим нуждам и входящих в человеческое потребление; прежде всего, сюда относятся все вещества, употребляемые при совершении таинств: евхаристические хлеб и вино, миро, для миропомазания, елей елеосвящения, крещальные воды. Сюда примыкают освящения чрез благословение вина и хлеба, плодов и гроздий, елея, меда и пшеницы, пасхальных яств, различных и всевозможных вещей, зданий, путей и т.д. Общий религиозный смысл этих освящений тот, что в них Церковью дается благословение природной стихии, распространяющееся на всю область хозяйственного производства и потребления. И так как это освящение содержит в себе предначинательно силу преображения, то здесь установляется воссоединение преобразующей деятельности человека в природе или его хозяйственного труда и преображающей силы Божией, которая действует *сверх* человеческих сил, но и не помимо их.

Сказанным определяется общий характер православного отношения к миру как хозяйству. Мы знаем, что в истории христианства равновесие между двумя полюсами в отношении к миру колебалось — с наклонением то в сторону мироотреченности, то в сторону обмирщения, как это и естественно и, по человеческому несовершенству, даже неизбежно. Тем не менее остается незыблемым, что христианство освободило и реабилитировало всякий труд, в особенности хозяйственный, и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и миро-приятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей и дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда. Этот свободный *аскетический труд* есть та духовно-хозяйственная сила, которою утвержден фундамент всей европейской культуры. Известно, какую роль в Европе при заселении и возделывании лесных и болотистых пространств ее играли

монастыри как хозяйственные центры, одновременно средоточия и духовной и хозяйственной энергии. Идеалистический характер хозяйственного труда, столь отличающийся от проповедуемого ныне звериного эгоизма классовой борьбы, явился и могущественным фактором хозяйственного развития. В аскетическом труде таится антиномия, вытекающая из общего отношения христианства к миру. На пути его возможна победа аскетизма, выражающегося в стремлении уйти от мира и преодолеть его; в стремлении к нестяжанию и добровольной бедности оно составляет душу и всякого монашества. И вопреки этому, возможна победа хозяйственного эгоизма, который ведет к обмирщению. Отсюда зародился и новейший хозяйственный человек economic man с упрощенной и стертой психологией хозяйственного эгоиста. Это нередко выражалось в истории хозяйственного быта в том, что основатель обители с своими ближайшими учениками удалялся от мира, ища скудости и уединения, но к нему стекалось множество последователей, обитель обрастала хозяйственными угодьями и чрез то обмирщалась, так что пустыннолюбивому ее основателю приходилось искать себе нового уединенного убежища, где со временем повторялось то же самое. Духовная сила перековывалась и в материальное богатство, по общему закону жизни, согласно которому дух господствует над веществом, а не наоборот. И эта аскетически духовная природа хозяйственного труда, может быть, побледнев и потеряв свое самосознание, оказывает свое действие и теперь. Дисциплина труда, накопленная в христианском аскетизме и унесенная блудным сыном во страну далеку, продолжает сохраняться в европейском обществе и доныне. Экономический материализм в учении о личном и классовом эгоизме, как единственной основе общественности, представляет собой, в известной степени, клевету даже и для современности, ибо, если бы он в точности соответствовал действительности, общество и его хозяйство разложилось бы под распыляющим действием центробежной силы анархического эгоизма. Оно не могло бы существовать, разве только при наличии того прямо звериного деспотизма, который воцарился ныне в области советской власти. Указанная схема «первоначального накопления» хозяйственной энергии чрез аскетический труд одинаково

применима ко всем областям христианского мира, и на востоке, и на западе. *Экономический человек*, хозяйственный деятель в христианстве, определяется его верою. Это не значит отнюдь, чтобы человек чрез это освобождался от внешнего бремени хозяйственной необходимости — ибо и апостолы Христовы должны были рыбачить, как и ап. Павел — заниматься деланием палаток, но *изнутри* это бремя принимается для Господа, ради христианского *послушания*[1]. И эта религиозная *установка* определяет духовный тип хозяйственного деятеля, который должен проходить свое хозяйственное служение, в каком бы социальном положении он ни был, с чувством религиозной ответственности. И этой этики труда не могут заменить никакие иные — гуманистические или коммунистические — лозунги. Коммунизм создает новое рабство для народа с принудительным трудом, в котором свобода принадлежит только правящему классу или партии. Но мы знаем из экономической науки, насколько рабский труд стоит ниже свободного в чисто хозяйственном отношении. Свободный же хозяйственный труд, вместе с дисциплиной труда, дается лишь христианством[2]. Конечно, религиозная мотивация труда свойственна и другим религиям, вне христианства, — не только иудаизму и Исламу, но и язычеству: очевидно, что египетские храмы и пирамиды не могли бы быть воздвигнуты одним рабским принуждением, без веры в Бога и бессмертие. Однако свободная нравственная личность рождается только в христианстве, равным образом свободный хозяин, как и свободный гражданин, появляются в истории лишь благодаря христианской свободе. Христианство освобождает хозяйственную энергию, рассеивая кошмары язычества, и вместе с тем ее этически связывает, направляет, регулирует. Исторически *православие* имело пред собой среди народов востока в течение тысячелетий преобладание аграрного хозяйства с слабо выраженным промышленным и денежным капитализмом. В отношении к

(1) *Послушанием* в православных монастырях называются всякие работы, которые возлагаются на иноков монастырским начальством, и все они одинаково рассматриваются, как совершаемые по воле Божией во спасение души

(2) Замечательно, что в русском языке название трудника-земледельца «*крестьянин*» обозначает не что иное, как «христианин».

капиталу оно разделяло, вместе с западной Церковью, отрицательное отношение к проценту на капитал, который воспринимался как ростовщический. Правда, Византия не знала прямых канонических запрещений процента, как в католической Церкви, почему и не оказалось нужды делать канонические отступления для того, чтобы признать процент на капитал, как само собою разумеющееся отношение. Земледельческий быт, в соответствии особенностям национального характера, природы, климата и т.п., принял отпечаток христианского культа: в праздниках, освящениях, в приурочивании отдельных сроков и хозяйственных актов с празднованием соответственных святых. Нельзя отрицать, что таким образом установлялось по местам нечто вроде земледельческой религии, напоминающее земледельческие религии в язычестве (напр. в Афинах). Однако здесь есть сходство лишь задания, но не содержания. Этим вносилось в самый хозяйственный быт много света, теплоты и религиозной поэзии, освобождая его от механической прозы, присущей фабрике.

Поэтому, вообще говоря, деревенский труд, лицом к природе с ее таинственной жизнью, более благоприятен для религиозного отношения, нежели городская фабрика. Однако развитие хозяйственных форм представляет собой закономерный процесс, природная необходимость которого принудительно определяет волю хозяйствующего субъекта. Последний должен этически самоопределяться в нем, но вместе с тем не властен его отменить. Таково отношение православия к индустриализму и урбанизации современной жизни, как и вообще промышленному капитализму. Если его нельзя отменить в его хозяйственной неизбежности, то остается лишь его христиански осмыслить и облагородить, сделать его из организации эксплуатации поприщем общечеловеческого труда, вместо служения похоти и сребролюбию обратить к служению высшим целям человечества и христианской любви. Отсюда возникает новая, творческая задача для православия — проповедь социального христианства. Здесь может быть поставлен общий вопрос православной философии хозяйства: имеет ли оно общий эсхатологический смысл, помимо добывания насущного хлеба на каждый день? Включаются ли его достижения в образ спасения мира? Каков смысл хозяйственно-технического прогресса? Эта

сторона еще мало выявлена в историческом православии и составляет предмет лишь богословской спекуляции, которая движется в новейшее время примерно в кругу следующих идей. Человек есть хозяйственный деятель не только как индивидуальное существо, но и как родовое. В этом смысле можно сказать, что хозяйствует не индивид, но все человечество, причем отдельные усилия и достижения слагаются в общий итог человеческого овладения природой. Человек осуществляет свое предназначение — быть господином вселенной, раскрывая ее энергии и подчиняя их своей воле. В хозяйственном труде творится *общее дело* всего человечества (согласно определению русского мыслителя Н. Ф. Федорова, сделавшего этот вопрос средоточием своей богословской системы). В хозяйстве, вообще, раскрывается *космизм* человека, его призвание и мощь в качестве космического агента. В хозяйственной области человек живет одной жизнью с миром как в потреблении, так и в производстве. В потреблении, всего непосредственней в еде, в принятии пищи, в обмене веществ, он осуществляет свое единство с плотию мира. Во вкушении веществ этого мира, в пище они становятся элементами человеческого тела, как и наоборот, при выделении их они возвращаются снова в мировое вещество, чем свидетельствуется космический характер тела. Последнее тем самым расширяется за свои непосредственные пределы. Пища есть наше естественное причащение плоти мира в виде пищевых веществ. Но и остальные области человеческого потребления (одежда, удовлетворение потребностей слуха, зрения, обоняния, осязания, всех чувств) относятся к тому же очеловечению вещества, к расширению органов человеческого тела за его естественные пределы и, в известном смысле, к превращению мировых веществ в потенциальное чувствилище, общечеловеческое тело. С другой стороны, труд представляет собой действенное выхождение человека из себя в мир. Всякий трудовой акт есть осуществление замысла человеческого вне человека. Он являет себя в труде не только как логос мира, но и его деятель. Проект моста, который составляется инженером в его кабинете, находит осуществление в действительном мосте. Труд соединяет в себе действенную проективность и согласную проекту действенность. В нем человек являет себя господином

природы, причем господство это осуществляется в историческом процессе развития от первобытной бедности и рабства к овладению ею или, как выражается политическая экономия, от природной бедности к «народному богатству». Какова же цель и внутренний смысл этого хозяйственного развития? Исчерпывается ли он добыванием насущного хлеба и, вообще, удовлетворением насущных нужд? Не служит ли он лишь удовлетворением всяческой похоти, по своему существу греховной, и в этом смысле не является ли лишь дальнейшим раскрытием греховности человека (как оно сразу обозначилось уже в потомстве Каина, ибо каиниты являются, по книге Бытия (4, 17, 21, 22), зачинателями городской жизни и «индустриализации»)? Или же в хозяйстве заключается свой положительный, Богом вложенный установленный смысл, — очеловечения самого человека чрез очеловечение природы, участие человека в делах Божиих, в преображении мира. И если да, то на чем может остановиться это «общее дело» сынов человеческих, которые являются и сынами Божиими, какова его предельная цель? Этот вопрос еще не имеет для себя ответа в сознании как западной, так и восточной Церкви. В русской богословской мысли прозвучала дерзновенная идея, которая, конечно, пока остается на ответственности высказавшего ее мыслителя (Н. Ф. Федорова): овладение силами природы («регуляция природы») имеет для себя оправдание только чрез участие сынов человеческих, которые исполняют тем дело Божие, *во всеобщем воскрешении отцов*. Если же это дело не будет совершено сынами человеческими, оно будет совершено волею Божией в суд и осуждение тех, кто не исполнил своего дела. При этом эсхатологические пророчества, о Страшном Суде включительно, получают условное истолкование: они понимаются как угроза человечеству, если оно не исполнит, помощью Христовой, общего своего дела. Этот «проект» теперь имеет для нас, конечно, лишь символическое значение. Он есть как бы вопросительный знак, поставленный к неустранимому из христианского сознания вопросу: куда ведет и ведет ли куда-либо техническое овладение миром в истории человечества?

От этой онтологии хозяйства обратимся к его этике. В области потребления и общего этизирования

хозяйственной жизни влияние Церкви проявляется в воспитании духовного вкуса, в борьбе с современным язычеством, с роскошью и извращенностью. Конечно, степень этого влияния трудно измерить, но факт его столь же трудно отрицать. В области распределения Церковь призвана быть социальною совестью, которая должна поднимать свой голос в сердцах людей и в их общественной жизни. В современном социальном разброде Церковь поддерживает общественную солидарность, которою сохраняется общество от разрушительного действия центробежных сил классовой борьбы. Если бы учение о классовой борьбе исчерпывало все общественные учения, то общества не существовало бы, потому что оно распалось бы в междоусобной борьбе. Но человечество живет все-таки любовью, а не ненавистью, и, можно сказать, вопреки ненависти. И силы любви, спасающей и объединяющей, дает Церковь. Было бы неуместно приписывать это влияние какому-нибудь одному христианскому исповеданию, потому что здесь мы имеем согласное действие их всех, причем каждая из Церквей имеет свою долю участия. Это же самое приходится сказать и о социальном воздействии христианства, как это и выразилось в настоящее время в связи с движением Life and Work, получившим начало от Стокгольмской конференции. В области практического разрешения социального вопроса в новейшей его постановке православие имеет меньший исторический опыт, нежели западные церкви, которым пришлось иметь пред собой развитой индустриальный капитализм в то время, когда православные страны еще пребывали в состоянии натурального хозяйства с преобладанием земледелия. И только новейшее время с его запросами, особенно в связи с большевизмом, ставит Церковь пред лицом социального вопроса во всей его остроте. Можно указать те свойства православия, которые имеют важность для его отношения к социальной проблеме. Это есть, прежде всего, несмотря на наличие иерархизма, отсутствие клерикализма, и вообще соборный дух православия, то, что зовется на языке мирском демократизмом. Конечно, православная соборность не есть демократия, однако отсутствие здесь «князей церкви», с церковным монархом — папой во главе, делает его более народным, благоприятствующим духу экономической демо-

кратии. Достоевский говорил иногда: православие есть наш русский социализм. Он хотел этим сказать, что в нем содержится вдохновение любви и социального равенства, которое отсутствует в безбожном социализме. Православие в истории было не только царским, но и крестьянским. Теперь, перестав быть первым, но оставаясь вторым, оно все ближе становится рабочему классу. Что касается собственно социализма, то, конечно, православие (впрочем, вместе со всем христианством) непримиримо относится к безбожию в социализме, которое составляет как бы его религию. Эта связь социализма с антихристианским человекобожием представляет факт современности, имеющий свои духовные и исторические причины. Это есть искушение хлебами, ради которых человечество отказывается от Христа и исповедует, что единым хлебом живет человек (экономический материализм). Однако этот печальный факт не делает эту связь социализма с безбожием нерасторжимой и оставляет возможность для иного христианского будущего. Ибо душа человеческая по природе христианка, и она не может до конца удовлетворяться одним хлебом. Каково же собственное отношение православия к социализму? Оно не дало доселе *вероучительного* определения по этому вопросу, да оно и не нужно, потому что это есть вопрос не догматики, но лишь социальной этики. Однако в православном предании, в творениях вселенских учителей Церкви (свв. Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.), мы имеем совершенно достаточное основание для *положительного* отношения к социализму, понимаемому в самом общем смысле, как отрицание системы эксплуатации, спекуляции, корысти. Разумеется, реформа социального строя, как и мера осуществимости социального идеала, есть вопрос не только принципа, но и практической целесообразности. Каждая хозяйственная организация имеет свои плюсы и минусы, которым приходится подводить практический учет. И русский коммунизм показал с достаточной очевидностью, каким безмерным бедствием он является, будучи осуществляем как жесточайшее насилие с попранием всех личных прав. Однако это именно потому, что душа его есть безбожие и воинствующее богоборство. Поэтому для него и не существует тех религиозных границ, которые полагаются насилию признанием

личной свободы и неотъемлемых прав личности на самоопределение. Однако возможен иной, так сказать, свободный или демократический социализм, и, думается нам, его не миновать истории. И для православия нет никаких причин ему противодействовать, напротив, он является исполнением заповеди любви в социальной жизни. И православие имеет в себе силы для этого социального призвания, — освещать исторический путь человечества своим светом, будить социальную совесть, благовествовать труждающимся и обремененным. До сих пор, по историческим своим судьбам, православие имело меньшую возможность самоопределяться в отношении к социальному вопросу, нежели другие христианские исповедания. Но именно в настоящее время оно поставлено в большевистской России лицом к лицу с ним. Когда железные клещи безобразного коммунизма, удушающие всякую жизнь, наконец разожмутся, русское православие духовно использует те уроки, которые посланы ему Провидением в дни тяжелых испытаний, в области социального христианства.

Православию не свойственны, при этом, те задания клерикализма, которые неизбежно оказываются присущи воинствующему империализму католичества. Для последнего социальная политика и даже так называемый католический социализм неизбежно являются *средством* для сохранения и расширения влияния церковной организации с папой во главе (хотя мы, конечно, не думаем, что это является *только* средством). Этот империалистический мотив почти отсутствует в православии, которое стремится расширять свое влияние лишь на души. Но вопросы социального христианства должны для него существовать как таковые, сами по себе, как дело его собственного самоопределения и его проповеди в мире. Пророки Израиля имели в составе своей проповеди социальные мотивы, почему в них не без основания видят ранних провозвестников социального христианства на ветхозаветной основе. Но дух пророчества не угас в христианской Церкви, для которой имеют руководящую силу слова апостола Павла: «духа не угашайте, пророчества не уничтожайте». На протяжении многовекового существования христианской Церкви и особенно в XIX веке, и на востоке и на западе, возникают опыты проповеди социального

христианства[1]. Я лично думаю, что здесь мы имеем еще не раскрытую сторону христианства, и ее раскрытие принадлежит будущему. Для христианства, конечно, недостаточно только приспособляться к происшедшим в жизни независимо от него изменениям и, притом, не всегда свободно и невынужденно, как это было и есть до сего времени. Оно призвано *вести* народы, пробуждать их совесть и напрягать их волю к новым целям, которые объемлются в его безмерности. Иными словами, мы чаем пробуждения нового пророчественного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века, и на его дальнейшее возгревание уповаем в после-большевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели «христианский социализм» в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом *лике* христианства общественного, о новом образе церковности и творчества церковного социального; то, что ныне называется социализмом, есть только один из внешних прообразов того изобилия даров, которые содержит в себе Церковь. Да, и христианство имеет свою социальную и коммунистическую «утопию», которая совершится здесь на земле, и имя ей на языке ветхозаветных и новозаветных пророчеств есть Царствие Божие, которое принадлежит в полноте своей будущему веку, но явлено будет — во свидетельство истины — и еще здесь, на земле. Об этом свидетельствуют ветхозаветные пророки (Исаия и др.) и об этом свидетельствует и Тайнозритель (Откр. гл. 20). Христос есть Царь, и хотя царство Его не от мира сего, но оно совершается и в этом мире. Царская харизма, данная Им церкви, зовет и нудит к историческому творчеству. И ныне имеющие уши, чтобы слышать, да внемлют громовым раскатам истории. Однако это принадлежит тому будущему, которое лежит еще для нас за историческим горизонтом. Для современности же остается самоопределение правосла-

(1) В России сюда можно отнести деятельность группы славянофилов, архимандрита Феодора Бухарева, Достоевского, Толстого, Влад. Соловьева, особенно Н. Ф. Федорова. Сюда же относится группа и ныне действующих писателей. Назову и свои книги: 1) От марксизма к идеализму, 2) Два града. Исследование о природе общественного идеала, 2 тома, 3) Философия хозяйства, 4) Свет Невечерний, 5) Очерки по истории экономических учений. Очерки по истории социальных учений и др.

вия в отношении к существующим социальным классам и их взаимоотношениям. Разумеется, православие не может себя связать ни с каким из существующих *классов*, как таковым (хотя это и хотят ему навязать справа и слева). Христианство стоит *выше* классов с их ограниченностью и эгоизмом. Еще меньше оно может быть связано с какой-либо одной определенной системой хозяйственной организации, для каждой из них существует своя историческая очередь. Однако в применении к современности могут быть выставлены два положения, как имеющие некоторую социально-этическую самоочевидность. Первое положение состоит в том, что православие *не* стоит на страже частной собственности как таковой, даже в той степени, в какой это еще делает католическая Церковь, видящая в ней установление *естественного* права (энц. п. Льва XIII Rerum novarum и др.). Частная собственность есть исторический институт, который все время меняется в своих очертаниях, как и в своем социальном значении, и ни один из образов ее существования не имеет самодовлеющего, пребывающего значения. Второе положение состоит в том, что православие не может защищать капиталистической системы хозяйства как таковой, ибо она основана на эксплуатации наемного труда, хотя и может до времени мириться с ним в виду его заслуг в поднятии производительности труда и его общей производственной энергии. Но здесь есть бесспорные пределы, перехождение которых не имеет оправдания. Как христианство не может и не должно мириться с рабством негров, так оно не должно мириться и с эксплуатацией детского труда, которая была явлена в начальных стадиях капитализма; впрочем, и этот последний, как и частная собственность, непрерывно меняется в своем историческом лице, врастая в социализм. И абстрактные категории социализма или капитализма, столь удобные для демагогии, оказываются совершенно неприменимы для углубленного рассмотрения вопроса в свете совести. Но есть одна высшая ценность, при свете которой и нужно давать сравнительную расценку разных хозяйственных форм. Это есть *свобода личности*, правовая и хозяйственная. И наилучшей из хозяйственных форм, как бы она ни называлась и какую бы комбинацию капитализма и социализма, частной и общественной собственности она

ни представляла, является та, которая *наиболее* обеспечивает для данного состояния *личную свободу* как от природной бедности, так и от социальной неволи. Поэтому в своих суждениях о хозяйственных формах и отношении к ним православие *исторично*. Это есть область релятивизма средств, при неизменности цели. Но поэтому же оно может относиться лишь отрицательно к современному русскому коммунизму, потому что он, при некоторых совершенно бесспорных социальных достижениях, есть система тиранического насилия над личной свободой и ее коренное отрицание. Он есть система духовного рабства, а потому есть хула на Духа Святого. Поэтому не случайно, что он сопровождается и сатанинской ненавистью к Богу и святыне Его.

В заключение несколько слов о догматическом основании христианского социализма. Он проистекает, из общей идеи *Церкви*, которая, подобно закваске, действует во всем мире, а эта идея есть не что иное, как идея *боговоплощения*. Христос принял человеческое естество во всей его полноте и во всем его историческом объеме. Освящение и искупление, и конечное преображение относится не только к личному бытию, но и к человеческому роду, к социальному бытию, — о нем вопрошается и по нему судится человек на Страшном Суде. И христианская общественность несет эти новые заветы боговоплощения, которое раскрывается в силе своей во все времена человеческой истории разными своими сторонами, и в наше время хочет раскрыться в области социальной.

ПРАВОСЛАВИЕ И АПОКАЛИПТИКА

Библия содержит в себе апокалипсис, — не только Откровение св. Иоанна Богослова, которым величественно замыкается Новый Завет, но и ряд апокалипсисов в пророческих книгах Ветхого Завета, как и в Евангелии и в речи самого Господа, так и в писаниях Его апостолов. В них свидетельствуется об общей трагедии мира и человеческой истории, а также и о трагических судьбах Церкви, об испытаниях на ее долю выпадающих. Однако говорится не только об испытаниях, но и о свершениях, и не только о последних судорогах мира перед его концом, но и о том Будущем в жизни Церкви, которое еще ждет своего исполнения. Есть ли в жизни Церкви это *Будущее*, т.е. реально наполненное время, содержащее в себе *новое* творчество, новое пророчество, новое вдохновение? Конечно, оно не есть совершенно новое, ибо раскрывается в пределах новозаветной Церкви, в ее недрах, однако содержит в себе новую, еще не ведомую страницу истории. Или же принципиально не может быть нового в истории Церкви, которая внутренно уже исполнилась, хотя и может продолжаться еще некоторое неопределенное время, настолько, что этот эпилог может растянуться еще на ряд актов? Может быть три разных ответа на этот вопрос: первый, который давался в первохристианстве, состоит в том, что будущего нет, ибо вообще нет времени, уже наступил последний час истории, и нужно непосредственно ждать второго пришествия Господа; всякая возможность апокалиптики при таком ответе поглощается здесь эсхатологией. Второй ответ состоит в том, что история Церкви *внутренно* закончена, хотя внешне и продолжается, ибо Церковь уже имеет в себе полноту своих свершений. Поэтому, по существу, от конца внутренно нас ничто не отделяет, и он есть вопрос только длительности

времени, но не новых в нем свершений. В этом воззрении правильно свидетельствуется полнота благодатных даров, данных Пятидесятнице. Посему и недопустимо ожидать еще нового откровения, «Третьего» Завета, хотя это однако не мешает тому, что в истории Церкви раскрываются новые догматы, новые не в смысле откровения, но их выявления. Такое отрицательное решение апокалиптического вопроса свойственно более всего католичеству, которое в папстве имеет вполне достроенный купол церковного здания, закрывающий собою небесный свод с его созвездиями. Папство есть и настоящее, и прошедшее, и будущее для католичества, которое потому уже ничего не взыскует, ибо мнит, что все уже вмещает. В западной Церкви победило учение блаж. Августина (и тоже африканского же епископа *Тихония*), по которому civitas Dei и есть католическая Церковь, к ней, к ее жизни относится и то таинственное пророчество Апокалипсиса о тысячелетнем царстве (гл. 20, 1-6), как и ветхозаветные пророчества о мессианском царстве. Вопреки иудаистической чувственности в их понимании, которое было свойственно Папию, св. Поликарпу, св. Иустину Философу, св. Иринею еп. Лионскому, восторжествовало аллегорическое понимание[1], которое можно определить как клерикальный спиритуализм, причем вся яркость и сила подлинных апокалиптических текстов оставлялась при этом без внимания и соответственного истолкования. Такой же спиритуализм на долгое время сделался и достоянием православия, отчасти под непосредственным влиянием католизирующей мысли, свойственной иногда представителям высшей иерархии в православии, отчасти же соответственно духу эпохи. В частности, напр., Византийская эпоха церковной истории могла чувствовать себя столь же неизменной и окончательно определившейся под куполом императорской власти, как и западная Церковь в папизме, и лишь после падения Византии обнаружилась вся услов-

(1) Как известно, в отдельных течениях протестантизма (анабаптисты в Германии, пуритане — милленарии в Англии, табориты в Чехии и др.) апокалиптика принимала формы революционного социализма, как и вообще иудейская апокалиптика с «раем на земле» является первообразом и первоисточником социалистического утопизма, который мы имеем и в кровавом коммунизме наших дней. (Ср. мой очерк: «Апокалиптика и социализм» в сборнике «Два града»).

ность и относительность этой эпохи, хотя ни греческому, ни балканскому православию под турецким игом не сделалось свойственным то апокалиптическое установление, которое было присуще восточной Церкви в первые века (причем и самое происхождение Апокалипсиса может быть рассматриваемо в связи с жизнью восточных малоазийских церквей и их настроениями). Напротив, душа русского православия, при наличии клерикального спиритуализма на поверхности, преимущественно в иерархии, в глубине своей всегда была доступна апокалиптическому трепету и предчувствиям, причем в них и выражается *третий* тип апокалиптики, из нами намеченных.

Русский апокалипсис имеет двоякий характер, соответственно двойственности и самих апокалиптических пророчеств, — мрачный и светлый. В первом случае воспринимается их трагическая сторона, причем апокалиптика принимает эсхатологическую окраску, с предвестиями скорого конца мира, иногда не без паники и духовного бегства от современности в эсхатологию. Особенно ярко эта эсхатологическая паника проявилась в русском расколе, который хотя и отделился официально от Церкви, однако в своем духовном укладе сохранил дух православной церковности, хотя и с неизбежной односторонностью. Появление антихриста в лице императора Петра Великого, прекращение благодатного священства благодаря ереси, наконец, печать зверя, которая налагается на всех безбожным государством, таковы были свидетельства в глазах раскольников о конце мира, и это побуждало самых ревностных бежать в леса и там самосожигаться, огненное крещение предпочитая жизни под властию антихриста. Но наряду с этим возникала легенда о светлом граде Китеже, хотя и опустившемся на дно озера по смотрению Божию, но доступном очам достойным. Эти эсхатологические настроения продолжаются, конечно, и теперь, когда русский народ действительно находится под лапой зверя, хулящего Бога и всякую святыню. Наряду с этим народным эсхатологизмом в течение всего XIX века, как и в наши дни, в кругах высшей церковной интеллигенции оживает иная апокалиптика, полная надежд и предчувствий новых, еще неизведанных возможностей в жизни Церкви. Эти апокалиптические чаяния остаются смут-

ны и неясны. Иными они и не могут быть по самому характеру своему, ибо относятся к тому, что принадлежит к области пророчествования. До тех пор пока не дан надлежащий проявитель в истории, тусклы и неясны остаются образы на недопроявленной пленке, ибо должны наступить времена и сроки, когда раскроются и совершатся пророчества. Одна общая вера соединяет апокалиптически настроенные круги, — история не только не стоит уже пред раздирающим концом, но еще внутренно не окончена, а потому и история Церкви еще имеет пред собой новое, нераскрытое будущее и пред лицом этого будущего уместно думать, может быть, не о конце, но скорее о начале истории. Конечно, никому не дано знать времена и сроки, когда Господь приидет, но это слово Его возможно толковать в обоих противоположных смыслах, и неизвестность времени конца истории не отменяет необходимости и обязанности жить, — ответственно и сознательно. Историю нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя чрез нее, как чрез мрачный и пустой коридор в Царствие Небесное. Этот псевдоаскетический нигилизм в истории некоторыми считается выражающим истинно-христианское отношение к миру, хотя в действительности он более соответствует манихейству или буддизму. В истории не только раскрывается раздирательная трагедия противоборства добра и зла, но и нечто *совершается*, без чего и ранее чего не может она закончиться, и, следовательно, не совершится и пришествие Христово, и оно так же требует для себя полноты времени, как и первое. Вот это-то *положительное* чувство истории, ее содержательности, и составляет то, чем питается апокалиптика, жажда действительного *раскрытия* всех возможностей человеческого и мирового бытия ранее наступления его конца, или, точнее, трансценза в иное бытие.

Эту полноту историческое человечество определяет в меру своего собственного разумения. Пред православным сознанием наших дней она стоит в предельной максимальной форме как оцерковление всей жизни чрез определяющее влияние Церкви, путем внутреннего его проявления. В век, когда отделение Церкви от государства становится всеобщим лозунгом, эта идея может оказаться утопической и несовершенной. Однако

она и могла возникнуть лишь тогда, когда изжило себя то подчинение Церкви государству, внешнее и внутреннее, доходящее порой до порабощения, которое принималось за норму их взаимных отношений и именовалось «христианским государством». Отказавшись от такого понимания (от которого все еще не хочет отказаться католическая Церковь, и в наши дни выражает его в восстановлении его символического «ватиканского» государства), православие только теперь получает возможность до конца осознать и поставить пред собою задачу внутреннего перерождения государства с конечным его растворением. Не эта ли мысль, в числе других, содержится в пророчестве о тысячелетнем царстве Христовом, в 20-й главе Апокалипсиса? Конечно, этим предполагается новое раскрытие сил Православия.

Подобная же задача Православию указуется в проявлении своей силы и своего влияния в культуре. Изначальное соотношение между религией и культурой состоит в том, что культура исходит из культа, имеет теургический и мистериальный характер. В дальнейшем совершается обмирщение культуры, ее секуляризация, «отделение» культуры от Церкви, в силу которого сама Церковь получает место лишь одной из многих отраслей культуры. Однако изначальное отношение выражает в себе внутреннюю норму, а теперешняя секуляризация есть болезненное от нее отклонение, которое должно иметь свой конец. Православие содержит в числе своих духовных даров и силу творчества культуры, которую имеет дать своим сынам (подобно тому, как Веселиила и его помощников исполнил Бог «Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством» (Исх. 31, 3)). Вместе с тем и собственное внутреннее развитие науки, искусства и всякого художества, при известной глубине и зрелости, приводит их самих к религиозному самоопределению и зовет принести свои дары Христу, как волхвы Вифлеемскому младенцу. Поэтому жизнь Церкви должна обрести еще неведомую полноту, наряду с теперешним сосредоточением на личном спасении в ней должны раскрыться силы христианской общественности. Разумеется, и это еще не будет «рай на земле», который бы сделал излишним и ненужным ее прохождение чрез огонь и преображение. После тысячелетнего царства следует по Апокалипсису восстание Гога и Магога со всеми народами, обольщенными сатаною;

они окружают «стан святых и град возлюбленный» (Откр. 20, 7). Зло еще остается в мире и делает последние усилия. Однако этот последний бой предполагает не обессиленного и без того уже изнемогающего противника, но Церковь, явившую всю силу свою, какая только может быть ей доступна. Таковы предчувствия русской современной апокалиптики в православии. Согласно им, нельзя склонять голову пред совершающейся секуляризацией и разливом безбожия. Все это может быть лишь диалектическим моментом в историческом развитии, антитезисом, за которым еще следует новый синтез. Еще есть *будущее* в истории Церкви, ибо явно существуют дела и задачи, которые требуют своего разрешения. Если зеленеющее древо христианства кажется ныне увядшим, то не означает ли это того, что Садовником срезаны все старые побеги в винограднике Своем, чтобы тем сильнее произросли новые? Эта идея о высшем призвании Церкви, в отношении служения миру в разных формах, одушевляет православных русских мыслителей XIX-XX вв. и она же составляет идеологическую основу Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом. У отдельных мыслителей эта мысль получает разное выражение при неизменности общей проблематики. Но общая черта их в том, что в них звучит зов к *творчеству*, к вдохновению, к преображению жизни. В учении Н. Ф. Федорова, о котором была речь выше, он переходит в зов к воскрешению сынами отцов, причем, тем самым, снимаются грани между этим веком и будущим, как и между апокалиптикой и эсхатологией. Конечно, все эти творческие устремления могут показаться лишь фантазиями уединенных мыслителей, не имеющих для себя ни церковного, ни исторического основания. Однако они имеют происхождение в церковности православной и питаются ее подземными ключами. И не казались ли современникам подобными же мечтателями и пророки Израиля, которые чрез разрушение царств и миров прозревали Будущее? Для этого устремления русской православной мысли, для этих творческих зовов и прозреваний существует внутренняя очевидность, которая больше, чем внешняя. И во всяком случае, не человеку ограничивать или вносить изменения в смысл молитвы Господней: да приидет Царствие Твое! Да будет воля Твоя, якоже на небеси и на земли!

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», гласит последний член символа веры, и такова общая христианская вера. Настоящая жизнь есть путь к жизни будущего века, «царство благодати» переходит в «царство славы». «Проходит образ века сего» (I Кор. 7, 31), стремясь к своему концу. Все мироощущение христианина определяется этим эсхатологизмом, в котором хотя и не обесценивается земная жизнь, но получает высшее для себя оправдание. Первохристианство всецело охвачено чувством близкого, немедленного конца: «ей, гряду скоро! Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22, 20); эти огненные слова небесной музыкой звучали в сердце первохристиан и делали их как бы надземными. Непосредственность ожидания конца с радостной его напряженностью в дальнейшей истории, естественно, утратились. Оно заменилось чувством конечности личной жизни в смерти и следующим за нею мздовоздаянием, причем эсхатологизм принял уже более суровые и строгие тона — одинаково, как на западе, так и на востоке. Вместе с этим в христианстве, и особенно в православии, развилось особое почитание смерти, до известной степени близкое древнеегипетскому, (как и вообще существует некая подземная связь между египетским благочестием в язычестве и православием в христианстве). Мертвое тело здесь погребается с почтением, как семя будущего тела воскресения, и самый чин погребения у некоторых древних писателей почитается таинством. Молитвою об усопших, их периодическим поминовением устанавливается связь между нами и тем миром, причем каждое погребаемое тело на богослужебном языке (в требнике) называется мощами, таит в себе возможность прославления. Разлучение души с телом есть некое таинство, в котором одновременно совершается суд Божий над

падшим Адамом, раздирается состав человека в противоестественном для него отделении тела от души, но вместе и совершается новое рождение в мир духовный. Душа, отделившись от тела, непосредственно осознает свою духовность и находит себя в мире бесплотных духов, светлых и темных. С этим новым состоянием связано и ее самоопределение в новом мире, которое состоит в самоочевидном самораскрытии состояния души. Это и есть так называемый предварительный суд. Это самосознание, пробуждение души, изображается в церковной письменности в образах «хождения по мытарствам», носящее на себе черты иудейских апокрифов, если не прямо египетских образов из «Книги Мертвых». Душа проходит мытарства, в которых истязуется соответствующими демонами в разных грехах, однако охраняемая ангелами, и если тяжесть греха в ней оказывается преодолевающей, она задерживается в том или ином мытарстве и вследствие этого остается в удалении от Бога, в состоянии адских мук. Души же, прошедшие чрез мытарства, приводятся на поклонение Богу и удостоиваются райского блаженства. Этот удел в различных образах раскрывается в церковной письменности, но доктринально оставляется православием в мудрой неопределенности, как тайна, проникновение в которую совершается лишь в живом опыте Церкви. Однако является аксиомой церковного сознания, что хотя мир живых и умерших отделен один от другого, однако стена эта не непроницаема для церковной любви и силы молитвы. В православии огромное место занимает молитва за усопших, как совершаемая в связи с евхаристической жертвой, так и помимо ее, в связи с верой в действенность этой молитвы. Последняя может облегчать состояние грешных душ и освобождать их из места томления, изводить из ада. Конечно, это действие молитвы предполагает не только предстательство пред Творцом о прощении, но и прямое воздействие на самую душу, в которой пробуждаются силы для усвоения прощения. Душа возрождается к новой жизни, вразумленная пережитыми ею муками. С другой стороны, существует и обратное воздействие: молитвы святых действенны для нас в нашей жизни, а отсюда можно заключить и о действенности всякой молитвы даже и непрославлен-

ных святых (а может быть, даже и вовсе не святых), молящихся о нас Господу.

Православная Церковь различает возможность трех состояний в загробном мире: райского блаженства и двояких адских мук, с возможностью освобождения от них по молитвам Церкви и силою внутреннего процесса, происходящего в душе, и без этой возможности. Она не знает чистилища как особого *места* или состояния, которое принято в католической догматике (хотя, по правде сказать, с ним не знает что делать современное католическое богословие). Для принятия такого особого третьего места нет достаточного ни библейского, ни догматического основания. Однако нельзя отрицать возможности и наличия очистительного *состояния* (принятие которого является общим у православия с католичеством). *Религиозно-практически* различие между чистилищем и адом неуловимо ввиду полной неизвестности для нас загробной судьбы всякой души. По существу важно не различение ада и чистилища как двух разных *мест* загробного пребывания душ, но как двух *состояний*, точнее — наличия возможности освобождения от адских мук, перехода из состояния отверженности в состояние оправданности. А в этом смысле можно спрашивать не о том, существует ли чистилище для православия, но скорее о том, есть ли ад в окончательном смысле, т.е. не представляет ли собою и он род чистилища? По крайней мере, Церковь не знает никаких ограничений в своей молитве об отшедших в единении с Церковью, веруя, конечно, в действенность этой молитвы.

О внешних же, т.е. о не принадлежащих к Церкви или отпадших, Церковь не судит, предавая их милосердию Божию. Бог заключил в неведение загробные судьбы тех, которые в этой жизни не знали Христа и не вошли в Церковь Его. Луч надежды здесь проливается учением Церкви о схождении Христа во ад и проповеди в аде, которая обращена была ко всему дохристианскому человечеству (католики ограничивают ее только ветхозаветными праведниками, limbus patrum, отлучая от него тех, кого зовет св. Иустин Философ «христианами до Христа»). Твердо слово, что Бог «хочет чтобы все спаслись и достигли познания истины» (I Тим. 2, 4). Однако относительно судеб нехристиан, как взрослых, так и младенцев (для ко-

торых католические богословы также отвели особое «место» — limbus patrum), доселе нет общецерковных определений, и остается свобода догматических исканий и богословских мнений. Личная эсхатология смерти и загробного мира в историческом сознании до известной степени заслонила общую эсхатологию второго пришествия. Однако временами чувство ожидания Христа Грядущего, с молитвой «ей, гряди, Господи Иисусе», загорается в душах, озаряя их своим потусторонним светом. Это чувство неистребимо и должно быть неослабным в христианском человечестве, ибо оно есть, в известном смысле, мера его любви ко Христу. Впрочем, эсхатологизм может иметь два образа, светлый и темный. Последний имеет место тогда, когда он возникает вследствие исторического испуга и некоторой религиозной паники: таковы, например, русские раскольники — самосожигатели, которые хотели истребить себя, чтобы спастись от воцарившегося антихриста. Но эсхатологизму может (и должен) быть свойствен светлый образ устремленности ко Христу Грядущему. По мере того как мы движемся в истории, мы идем к Нему навстречу, и лучи, идущие от Его грядущего пришествия в мир, становятся ощутимы. Может быть, впереди предстоит еще новая эпоха в жизни Церкви, осиянная этими лучами. Ибо второе пришествие Христа есть не только страшное для нас, ибо Он грядет как Судия, но и славное, ибо Он грядет во Славе Своей, и эта Слава есть и прославление мира и полнота свершения всего творения. Прославленность, присущая воскресшему телу Христову, сообщится чрез него всему творению, явится новое небо и новая земля, преображенная и как бы воскресшая со Христом и Его человечеством. Это произойдет в связи с воскресением мертвых, которое совершится Христом чрез ангелов Его. Это свершение изображается в Слове Божием символически в образах апокалипсисов эпохи, причем для нашего сознания в истории раскрываются те или иные его стороны (в частности, сюда относится и вопрошание Федорова о том, принимают ли сыны человеческие какое-либо участие в этом воскресении). Так или иначе побеждается смерть, и весь человеческий род, освобожденный от власти смерти, впервые является в целом, как единство, не раздробленное в смене поколений, и пред сознанием его предстанет

его *общее дело* в истории. Но это будет, вместе с тем, и судом над ним, Страшным судом Христа над человечеством.

Учение о Страшном суде в Православии, насколько оно содержится в Слове Божием, является общим для всего христианского мира. Последнее разделение овец и козлищ, смерть и ад, проклятие и отвержение, вечные муки одних, и царство небесное, вечное блаженство, лицезрение Господа, для других, — таков итог земного пути человечества. Суд предполагает уже возможность не только оправдания, но и осуждения, и это есть самоочевидная истина. Каждый человек, исповедающий свои грехи, не может не сознавать, что если никто другой, то он-то заслужил осуждение Божие. «Аще беззаконие назриши, Господи, кто постоит?» (Пс. 129, 3). Однако остается надежда — на Божие милосердие к Своему созданию: «Твой есмь аз, спаси мя» (118, 94). На Страшном Суде, где сам Господь, кроткий и смиренный сердцем, будет Судиею Правды, творящим суд Отца Своего, где же будет милость? На этот вопрос Православие дает молчаливый, но выразительный ответ — иконографически: на иконах Страшного Суда изображается одесную Сына Пречистая Дева, молящая Его о милости материнской любовию Своею, Она — Матерь Божия и всего человеческого рода. Ей вверил Сын милость, когда Сам принял от Отца суд правды (Ио. 5, 22, 27). Но за этим приоткрывается еще и новая тайна: Матерь Божия, Духоносица, есть живое посредство самого Св. Духа, чрез Нее участвующего в Страшном Суде. Ведь если Бог творит мир и человека по совете в Св. Троице, при соответственном участии всех трех ипостасей, и если спасение человека чрез боговоплощение Сына также происходит при участии всей Св. Троицы, то и исход земного творения, суд над человечеством совершается также при этом участии: Отец судит чрез Сына, Дух же Святый совершительный милует и исцеляет язвы греха, раны мироздания. Нет человека, который был бы без греха, не оказался бы даже и среди овец в том или ином отношении козлищем. И Дух Утешитель исцеляет и восполняет изъязвленную тварь, милует ее Божественною милостью. Здесь мы упираемся в религиозную антиномию, осуждения и помилования, которая есть свидетельство *тайны* Божественного смотрения.

В христианской эсхатологии всегда был и остается вопрос о *вечности* адских мук и об окончательном отвержении тех, кто посылается «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Издревле выражались сомнения в вечности этих мучений, видя в них временное как бы педагогическое средство воздействия на души и уповая на конечное восстановление *ἀποκάταστασις*. Издревле было два направления в эсхатологии: одно — ригористическое, утверждающее вечность муки в смысле окончательности и бесконечности их, другое — св. Августин иронически называл представителей его жалостниками (misericordes) — отрицало бесконечность мучений и упорство зла в творении, исповедуя окончательную победу Царствия Божия в творении, когда «Бог будет все во всем». Представителями учения об апокатастасисе были не только сомнительный в отношении православия некоторых своих учений Ориген, но и св. Григорий Нисский, ублажаемый Церковью как вселенский учитель, с последователями их. Считалось, что соответствующее учение Оригена было осуждено на V вселенском соборе; однако современное историческое исследование уже не позволяет утверждать даже и этого, учение же св. Григория Нисского, гораздо более решительное и последовательное, притом свободное от налета учения Оригена о предсуществовании душ, никогда не было осуждено и на этом основании сохраняет права гражданства, по крайней мере, как авторитетное богословское мнение (theologumena) в Церкви. Тем не менее католическая Церковь имеет доктринальное определение о вечности мучений, и поэтому здесь не остается никакого места для апокатастасиса в том или ином виде. Напротив, в православии такого доктринального определения не было и нет. Правда, *господствующее мнение*, излагаемое в большинстве догматических руководств, или вовсе не останавливается на вопросе об апокатастасисе или же высказывается в духе католического ригоризма. Однако наряду с этими отдельными мыслителями высказывались и высказываются мнения, близкие к учению св. Григория Нисского или же во всяком случае гораздо более сложные, нежели прямолинейный ригоризм. Поэтому можно сказать, что вопрос этот не закрыт для дальнейшего обсуждения и новых озарений, ниспосланных от Духа Святого Церкви. И во всяком случае

никаким ригоризмом нельзя устранить надежды, которая подается в торжествующих словах ап. Павла о том, что «Бог всех соединил в противление, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11, 32-33). Картина суда над миром завершается схождением небесного Иерусалима на новую землю под новыми небесами и явлением Царствия Божия, сходящего с неба на землю. Здесь учение Православия сливается с верованиями всего христианства. Эсхатология содержит в себе ответ на все земные скорби и вопрошания.

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

На основании всего вышесказанного можно установить, как определяется отношение Православия к другим христианским исповеданиям. Прежде всего, Православие сознает себя истинною Церковью, находящейся в обладании полноты и чистоты церковной истины в Духе Святом. Отсюда вытекает основное его отношение ко всем другим исповеданиям, как отколовшимся — непосредственно или посредственно — от церковного единства: оно может стремиться лишь к одному — оправославить весь христианский мир так, чтобы все исповедания влились в единое русло вселенского православия. Это не есть дух прозелитизма или империализма, это есть сама логика вещей, ибо истина едина, и она не может мерить себя полуистинами. И это не означает и горделивого надмения, потому что хранение истины вверяется не по заслугам, но по избранию, и история избранного народа, так же как и Православия, достаточно показывает, как мало достойны его могут быть эти хранители. Но истина неумолима и непреклонна, и она не терпит компромиссов. Однако, как же понимается это оправославление всего христианского мира? Есть ли это, прежде всего, вступление в определенную церковную организацию, завоевание церковного империализма, как это с неизбежностью оказывается для Церкви римско-католической? Но в Православии даже и нет такой единой церковной организации, к которой можно было бы присоединиться, ибо оно представляет систему автокефальных поместных церквей, находящихся в связи между собою. Разумеется, единичные присоединения к православию чрез вступление в одну из поместных церквей всегда бывали и бывают, но этим не решается вопрос о взаимоотношении церковных общин или исповеданий. Последний мог бы быть разрешен лишь через то,

что эти общины, сохраняя свои исторические, национальные и местные черты, чрез приближение к Православию в учении и жизни, оказывались бы способны вступить в единство вселенской Церкви в качестве одной из автономных или автокефальных церквей. Это внешнее присоединение к Православию предполагает, конечно, и наличие внутреннего к тому движения. Основанием же для такого движения является то, что все церковные общины, как бы далеко они не разошлись на своем церковном пути, сохраняют в себе значительную часть вселенского предания и, следовательно, причастности к Православию. Все они имеют зерно Православия. И этот дух Православия, живущий во вселенской Церкви, в очах Божиих более явен, чем в очах человеческих, прежде всего уже потому, что все христиане, прошедшие св. крещение, суть христиане, следовательно, православные, ибо Православие содержит в себе и широкий внешний круг, как бы двор церковный, и узкий круг, — храм и святая святых. И Православие стремится не подчинить, но вразумить, вразумляет же, помимо прямых человеческих усилий, Дух Божий, живущий в Церкви. В этом пункте существует коренное различие между римским католичеством и вселенским Православием. Для первого присоединение есть, прежде всего, подчинение власти папы, простирающейся на весь христианский мир («omnis creatura»). Для Православия же совсем не существует вопроса о внешнем подчинении, а если и возникает, то либо при разрешении вопроса о каноническом устройстве вновь вступающей во вселенское единство общины, либо вследствие властолюбивых притязаний какой-либо поместной Церкви, чему не мало было примеров в истории. Поэтому идеал «соединения церквей», как он предносится современному человечеству, вполне осуществляется этим вступлением их в Православие, в том именно случае, когда оно совершается не на minimum'е но на maximum'е общего достояния. Выделение абстрактного минимума, относительно которого согласны все церковные общества, конечно не способно привести к единению, хотя и может составить первый шаг на этом пути. И только взаимное сближение их между собою в вероучении и жизни в максимальной степени способно привести христианский мир к действительному единению. Но этот максимум

и есть Православие. Он не может быть какой-то компромиссной амальгамой, своего рода религиозным эсперанто. Еще менее он может быть безразличием ко всем догматическим вопросам. Он не может быть и чем то новым в истории Церкви хотя бы уже потому, что в таком случае вся предыдущая жизнь Церкви оказалась бы ошибкой, недоразумением, небытием. Православие есть внутренний путь и внутренняя необходимость для вселенской Церкви на пути к единению, ибо только в нем как в истине, находят для себя ответ, удовлетворение и завершение отдельные вопрошания и недоразумения всех христианских исповеданий. Православие вовсе не есть вероисповедание, как *одно* из вероисповеданий, — таковым делает его история, вследствие разделения, — оно есть сама Церковь в истине своей; даже можно прибавить, что, становясь лишь вероисповеданием, оно не проявляет себя во всей вселенской силе и славе своей, скрывается как бы в катакомбах. И этот процесс восстановления вселенского православия сам собою совершается неудержимо в мире на наших глазах, по мере того как прекращается стремление к сектантскому обособлению, и в меру того как вселенский дух торжествует над сектантским фарисеизмом. Это делается совсем не в силу прозелитизма Православия, которого в нем вообще нет и для которого в современном историческом православии, может быть, и не нашлось бы достаточных сил. Не люди, а Дух Божий — может быть, даже вопреки человеческой немощи и ограниченности — ведет народы к Православию. В самом деле, что является основным явлением духовной жизни современного христианского мира? Стремление к вселенской Церкви, к всеобщему единению. Но это единение может быть осуществляемо лишь на двух путях: православной соборности и авторитарной властности католической церковной монархии. Однако можно уверенно сказать, что каковы бы ни были отдельные успехи и завоевания католицизма в настоящем и в ближайшем будущем (которые, к тому же, среди малокультурных народов востока объясняются не только религиозными мотивами, но и культурным превосходством католичества), однако можно сказать, что покорение христианского мира папизму есть задача в наше время совершенно безнадежная, она могла бы стать осуществимой только как явление

духовной реакции и упадка. Мир не станет католическим, и наоборот, можно наблюдать, что католичество *как папизм*, оказывается все более изолированным в христианском мире (это стало особенно наглядным после Лозаннской конференции и энциклики папы Пия XI Mortalium animos).

Однако даже само католичество вовсе не есть только папизм, и вообще им не исчерпывается. Скорее можно сказать наоборот, что Ватиканская монархия есть как бы раковина или внешняя оболочка, под которой живет церковное тело. И как ни глубоко проникли в это тело яды этатизма, юридизма, вообще папизма, особенно в новейшее время, но живой организм Церкви неизменно вырабатывает и противоядия. И в самом католичестве, наряду с торжествующим папизмом (пока, конечно, это торжество не сменится в истории новыми поражениями) подпочвенно живет иное соборное сознание вселенской Церкви, которое естественно стремится к иному внутреннему единству. Об этом свидетельствует, прежде всего, вся живая святость, присутствующая в католичестве, конечно, не в силу папизма, но несмотря на него, а иногда и вопреки ему. Об этом свидетельствуют чисто религиозные движения в католичестве, как литургическое среди бенедиктинцев и унинональное, получившее выражение в Priore d'Amay. Вообще многое из духа древней Церкви, здесь живущее, не может здесь проявиться во вне вследствие сковывающей дисциплины. Гораздо очевиднее это же можно видеть в протестантском мире. Стокгольм и Лозанна — эти два имени достаточно символизируют движение к объединению, начавшееся в христианском мире, и оно уже дает свои плоды. Но это движение существенного *пересмотра и проверки* христианскими общинами своего церковного достояния влечет неудержимо, силою вещей, к углублению в церковное предание и, тем самым, к неприметному вначале возвращению к Православию. Но оно становится уже приметным в передовых движениях протестантского мира, которые называют себя «Hochkirchliche Bewegung». Здесь, чрез стремление к восстановлению *полноты* церковного предания, с освобождением от уклонов средневекового католицизма, связанных с системою папизма, получается уже теперь значительное приближение к православию, хотя, конечно,

решительным шагом, быть может, еще не близким, было бы действительное восстановление благодатного священства апостольского преемства чрез рукоположение от православной иерархии. Особое место в этом движении занимает *епископальная* церковь — англиканская, американская и других стран. Не касаясь вопроса о действительности англиканских ординаций, который имеет не догматическое, а только каноническое значение, и в этом смысле может быть разрешен для Православия лишь достаточно авторитетным органом церковной власти, епископальная церковь во всем протестантском мире ближе всего стоит к Православию и непрестанно развивается в эту сторону, от протестантизма к православию. При наличии различных тенденций в англиканстве, все большее значение получает движение так называемых *англо-католиков*, которые непрерывно идут к восстановлению древнего предания и чрез то вливаются в русло Православия (передовым отрядом этого сближения являются англо-русские студенческие конференции, устрояемые в последние годы английским и русским христианским студенческим движением). Можно надеяться, что воссоединение Православия и англо-американских епископальных церквей есть дело не столь уже далекого будущего и что это будет поворотным пунктом в истории восстановления утерянного церковного единства, «мира востока и запада».

Православная Церковь принимает участие в современном интерконфессиональном «экуменическом» движении, в отличие от католической. Почему такое различие в отношении к нему между обоими частями разделившейся Церкви? Участие Православия в этом движении, конечно, отнюдь не может означать, чтобы оно могло в чем-либо отказаться от своего предания или пойти на компромисс, даже его пересмотр (хотя общение с инославием способно и для самого Православия помогать полноте и широте его уразумения). Православие присутствует здесь для свидетельства истины. Хотя конференции не являются соборами, но они суть предварительная ступень к нему, соборование, и нет причин, почему бы Православию уклоняться от этого. Напротив, любовь церковная повелевает свидетельствовать о своей вере, по слову апостола «для всех быть всеми» (I Кор. 9, 22), дабы некоторых

спасти. Православие не отгорожено от всего христианского мира стеною папизма. Для католиков возможность соборования определяется предварительным признанием (или же хотя бы допущением возможности признания) папской власти, но это препятствие совершенно отсутствует для Православия, которое может, поэтому, свободно и искренно общаться со всем христианским миром, оставаясь самим собою. Однако оно уповает не на эти человеческие усилия и не на миссионерскую ревность отдельных деятелей Православия, но на силу Духа Божия, живущего в Церкви и ведущего народы к церковному единству. Но это единство может быть найдено лишь в Православии. Народы ныне *ищут* православия, часто того не ведая, и — обретут его, ибо сказано: ищите и обрящете.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нельзя отрицать, что историческое Православие в настоящее время переживает один из очередных исторических кризисов. Враги его и хулители уже видят в нем смерть и разложение, мы же, православные, должны видеть начало новой эпохи, уповать на обновление Духом Божиим. Кризис этот связан с русской революцией и падением русского православного царства, и его можно уподобить по значению лишь падению Византии и взятию Константинополя Турками, когда это потрясение испытывалось также во всем христианском и особенно православном мире. И как тогда, на смену Византийскому, Бог воздвиг русское царство, так и теперь Бог силен воздвигнуть новую твердыню Православия. Мы не хотим сказать, чтобы это было непременно новое царство, которого не видится на горизонте истории. Может быть, та эпоха в истории Церкви, которая начинается с Константина Великого и отмечена исключительным значением православного царя в жизни церковной, вообще закончилась, по крайней мере, во всемирноисторических, а не провинциальных масштабах. Тем не менее новые возможности для Церкви чрез то не устранены. В настоящее время русская церковь, самая значительная по размерам и культурной мощи, находится под гнетом самого ужасающего гонения, которое когда либо видела история. Если же смотреть очами веры, она является избранной из всего христианства, чтобы, выйдя из огненного своего испытания, явить себя в духе, истине и свободе. И в этом смысле, в будущем русской церкви нельзя не видеть судеб всего христианского мира, а в той смертной борьбе, которая досталась на ее долю, нельзя не видеть также борьбы всего христианского мира с полчищами антихриста. Подобно тому, как выключение России из мирового общения делает

невозможным восстановление хозяйственной и политической жизни, так и без русской церкви не могут быть решены самые насущные вопросы междуцерковного объединения. И понимание такого мирового значения судеб Православия начинает проникать во все христианское человечество, которое стоит сейчас пред новым *будущим*. Однако есть ли для Церкви *будущее*? Его нет для католичества, здание которого всецело достроено и готово в своей законченности. Для православия же существует *прошедшее*, как священное предание, но остается ли в нем место для будущего? Однако Православие *не* достроено, не только фактически, но и принципиально; оно не имеет над собою иного купола, кроме небесного, оно внемлет обетованиям Господа Иисуса о Духе Утешителе, что Он «*грядущая* возвестит вам». Церковь стоит сейчас перед новыми проблемами, а стало быть, и перед новыми возможностями жизни, связанными с духовной гегемонией Православия в мире. Православие имеет свой апокалипсис в истории, и он содержит в себе не только конец свершения, но и творческий путь достижения: «Обновится яко орля юность твоя» (Пс. 103, 5). К этому обновлению зовет творческий Дух Божий, живущий в Церкви, о котором сказано самим Господом: «не мерою дает Бог Духа». Творческое вдохновение, которое, вместе с тем, проникнуто и религиозным вдохновением, должно явить новую эру христианского творчества жизни. История уже знала подобную эпоху, это так называемое «средневековье» на западе и на востоке. Оно уступило место «новому времени», которое должно уступить свое место «новому средневековью», о котором сознательно или бессознательно воздыхают передовые умы человечества. Это может совершиться лишь при условии свободы, от которой не может отказаться достигающее совершеннолетия человечество, созревающее к полноте церковной жизни с ее благодатными дарами. Это и есть Православие, которое есть явный и сокровенный центр и истина всех христианских исповеданий, ныне находящихся в разброде, но призванных соединиться в единое стадо Единого Пастыря. Сие и буди, буди!

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЦЕРКОВЬ 3

ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕДАНИЕ 13

I. Священное Писание и Священное Предание 13

II. О каноне 20

III. О церковном предании 32

О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ 44

О внешнем непогрешительном авторитете в Церкви . 68

ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ 110

СВЯТОСТЬ ЦЕРКВИ 118

ВЕРОУЧЕНИЕ 124

О ТАИНСТВАХ 136

Освящающая сила Церкви 136

ПОЧИТАНИЕ БОГОМАТЕРИ И СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВИИ 142

БОГОСЛУЖЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ 157

ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ . . . 169

МИСТИКА В ПРАВОСЛАВИИ 176

ЭТИКА В ПРАВОСЛАВИИ 186

ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО 190

ПРАВОСЛАВИЕ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ 199

ПРАВОСЛАВИЕ И АПОКАЛИПТИКА 214

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ 220

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ 227

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 233

ТРУДЫ ТОГО ЖЕ АВТОРА:

От марксизма к идеализму. Сборник статей. Москва, 1903.

Два града. Об общественном идеале. Сборник статей. 2 тома. Москва, 1907.

Философия хозяйства. Мир как хозяйство. Москва, 1910. (Японский перевод, Токио, 1929).

Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Москва, 1917.

Тихие Думы. Сборник статей. Москва, 1918.

Свв. Петр и Иоанн. Два Первоапостола. Париж, 1926.

Купина Неопалимая (О почитании Богоматери). Париж, 1927.

Друг Жениха (О почитании Предтечи). Париж, 1928.

Лествица Иаковля (Об Ангелах). Париж, 1929.

Карл Маркс, как религиозный тип. Париж, 1929.

Икона и Иконопочитание. Париж, 1931.

О чудесах евангельских. Париж, 1932.

О Богочеловечестве. Трилогия:
Агнец Божий. Париж, 1933.
Утешитель. Париж, 1936.
Невеста Агнца. Париж, 1945.

Автобиографические заметки. Париж, 1946.

Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948.

Философия имени. Париж, 1953.

Радость церковная. Слова и поучения. 1938.

L'Orthodoxie. Paris 1932 et Paris 1958.

Le Verbe Incarne, Paris, 1943.

Le Paraclet. Paris, 1947.

The Orthodox Church. London, 1935.

The Wisdom of God. New York and London, 1937.

Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, 1927.

Научное издание

Булгаков Сергей Николаевич

ПРАВОСЛАВИЕ. ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Зав. редакцией *Н. С. Тимошик*
Редактор *О. А. Ульяницкая*
Технический редактор *И. А. Устима*
Корректоры *А. В. Дрожжина, Н. Р. Костюченко*

ИБ № 311

Сдано в набор 02.01.91. Подп. в печать 09.04.91. Формат 84x108/32. Бумага офсет. № 1. Офсет. печать. Усл.-печ. л. 12,6. Усл. кр.-отт. 12,6. Уч.-изд. л. 12,3. Тираж 120 000 экз. Изд. № 3184. Зак. № 02060111

Издательство «Лыбидь» при Киевском государственном университете, 252001 Киев, Крещатик, 10

Ордена Ленина комбинат печати издательства «Радянська Україна», 252047 Киев, проспект Победы, 50.

Малое предприятие «ИНКОМИНФОРМ».
252004, Киев-4, ул. Красноармейская, 23-б.

Отпечатано на комбинате печати
издательства «Радянська Україна».
252047, Киев-47, проспект Победы, 50.
Заказ 02060111.

ПРАВОСЛАВИЕ